Állami jog és erkölcsi rend

Ernst-Wolfgang Böckenförde

L'Harmattan

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Állami jog és erkölcsi rend
Válogatott tanulmányok

L'Harmattan
Budapest
2020

A könyv megjelenését a Polgári Magyarországért Alapítvány támogatta.

Polgári
Magyarországért
Alapítvány

Somogyi-könyvtár, Szeged
S000734074

Hungarian translation © Arató Balázs, 2020
© L'Harmattan Kiadó, 2020

2
SOMOGYI KÖNYVTÁR 549090 1881 157 SZEGED 21
340
B85

ISBN 978-963-414-714-5

A kiadásért felel *Gyenes Ádám*, a kiadó vezetője.

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: (36) 1-267-5979
webshop.harmattan.hu

Tartalom

Előszó 7

Az állam kialakulása mint a szekularizáció folyamata 9

Állam és társadalom megkülönböztetésének jelentősége a jelenkor demokratikus szociális államában 25

A lelkiismereti szabadság, mint alapjog 47

Állami jog és erkölcsi rend 77

A jog korlátokat szabva teremt szabadságot 95

Merre tart Európa? 107

A politikai autonómia jövője – Demokrácia és államiság a globalizáció, europaizáció és individualizáció jegyében 135

Az alkotmányos állam fogalma és problematikája 155

A szövegek eredeti megjelenési helye 167

Előszó

Mi tartja egyben a modern társadalmakat egy olyan korban, amikor megszűnőben van a vallás összefogó erejében vetett hit? Ez a hazánkban kevéssé ismert, nemrég elhunyt nagy német katolikus államegyház jogász életművének egyik alapkérdése. S ez a mi egyik alapkérdésünk is, akik a 21. század elején ragaszkodunk a nemzeti összetartozáson túl ahhoz is, hogy a keresztény értékvilág és életforma nélkülözhetetlen kötőanyaga a jövő Európájának is.

Ernst-Wolfgang Böckenförde német alkotmánybíróként, katolikus jogfilozófusként a legújabb kori jogállam és a demokrácia működési mechanizmusait, viszonyát és jelenségeit kutatta munkáiban. Nem elefántcsonttoronyból szemlélte a nyugat-európai társadalmak átalakulását, hanem aktív közéleti szerepet vállalt: a '70-es években a német Bundestag alkotmányreform bizottságának tagjaként, majd a Német Szövetségi Alkotmánybíróság bírájaként tevékenyen részt vett a társadalomformáló kodifikációs folyamatokban. Katolikus egyházi tanácsadóként folyamatosan jelen volt a közéleti-, társadalmi vitákban is.

A szekuláris állam mibenléte az elmúlt években egyre szélesebb körben kerül górcső alá. Nem pusztán történetisége áll a középpontban, hanem evolúciója, változási képességének lehetőségei is. Az iszlamista radikalizmus európai elterjedése önvizsgálatra készteti a zsidó-keresztény hagyomány és kultúra fundamentumán működő európai államiságot magukénak valló nemzeteket. Olyan kérdésekre kell választ keresni, hogy a vallási-világnézeti semlegesség, a szólásszabadság az évszázadokkal ezelőtt született értelmezési keretek mentén fenntartható-e a jelen körülmények között? A társadalmi pluralizmus megőrzése mennyire lehet indokolt cél ma? Le kell-e mondani azokról a morális és egyben kulturális normákról, melyek az európai ember mindennapjait meghatározták még a 20. században is? Böckenförde nem félt a „társadalom homogenitásának" fontosságát szembeállítani a multikulturalizmussal.

Az európai közélet színterein azonban az eszmecserék legtöbbször a politikai korrektség szűk keretei közé szorultak. A problémák, az aggasztó, sőt nem egyszer a puszta létet veszélyeztető történések ellenére a világos és őszinte beszéd hiányzik a nyilvánosságból.

Olyan pillanatra ébredtünk Európának ezen a felén, amikor három évtizede megharcolt szabadságunk, függetlenségünk után mára nem utolérni kell nyugati szomszédinkat, hanem megtalálni saját utunkat. Azért üdítő olvasni Böckenförde jogfilozófus-politikus gondolatait magyarul, mert amiben ő a szabadságban fogant európai élet megtartását látja, az éppen a mi közép-európai utunk iránya is. Tőle származik az a paradoxon, mely szerint a nyugat-európai szabadelvű államok olyan előfeltevésekre, sőt struktúrákra épülnek, amelyeket éppenséggel szabadelvűségükkel nem tudnak garantálni. Európa zászlóshajóiként emlegetett nagyhatalmak jogállamai nem szükségszerűen képesek garantálni állampolgáraik szabadságát, ezért a jogot az igazságosságnak valamilyen külső mércéjéhez kellene viszonyítaniuk. Ez a normarendszer a keresztény vallásban gyökerezhet, ám erről a szekularizációval ezen államok inkább le is mondanak.

E gondolatébresztő tudományos munka aktualitása megkérdőjelezhetetlen: a biztonsági, migrációs, gazdasági-pénzügyi, politikai válság utáni globális járványválság végleg leszámolt a történelem végének progresszivista illúziójával. Böckenförde bölcsessége, páratlan műveltsége és jövőbe látása abban segít az európai világ társadalmainak, hogy megtalálhassák ebben a válságok övezte jelenben a jövőt biztonságossá tevő együttélési formákat.

Budapest, 2020. október 30.

Balog Zoltán
a Polgári Magyarországért Alapítvány elnöke

Az állam kialakulása mint a szekularizáció folyamata

Nemzedékünk számára a tudományos tudat biztos alapon nyugvó készletéhez tartozik, hogy az állam nem általános fogalom, hanem egy olyan politikai rendforma megjelölésére és jellemzésére szolgál, amely Európában a 13. századtól a 18. század végéig, részben a 19. század elején alakult ki az európai történelem szabta speciális előfeltételek és ösztönzések közepette, és amely azóta, némiképp függetlenítve magát kialakulásának konkrét feltételeitől, az egész civilizált világra kiterjedt.

Ma már nem beszélhetünk hellén államról, középkori államról, inka államról, platóni, arisztotelészi értelemben vett államról, avagy Aquinói Szent Tamás államáról úgy, ahogyan azt a 19. század tudósnemzedékei a legnagyobb természetességgel és öntudatossággal tették. Mindenekelőtt Otto Brunner *Ország és uralom* című korszakalkotó műve óta tudjuk, hogy miként fejlődött ki lassan az állam a teljes egészében államiatlanul strukturált középkori uralmi viszonyokból és rendszerekből; hogyan alakult ki olyan lépcsőfokokon át, mint a földesúri uralom, mely különböző uralmi szférák területileg még lezáratlan, a földesúr személyében összefutó szövedéke, aztán a területi felsőbbség, mely a fejedelem lényegében területileg meghatározott, a különböző uralmi jogcímeket összefoglaló és azok fölé magasodó szuverén uralkodói hatalma az országban („jus territorii"), végül pedig – a felvilágosult abszolutizmus korában, a francia forradalom idején és azután – az egységes, kifelé szuverén, befelé legfőbb, a szokásjogi jogállapot felett álló, hatókörét tekintve potenciálisan mindent átfogó államhatalom és vele szemben a jogilag egyenlő alattvalók, illetőleg állampolgárok uralmilag és politikailag elegyengetett társadalma.

Ez az állam kialakulásának alkotmánytörténeti oldala. Ez ugyanakkor csupán az egyik oldala a történelmi folyamatnak. Emellett nem kevésbé jelentőségteljes a másik oldal sem: a politikai rendnek, mint olyannak az elválása egyházi-politikai rendeltetésétől, valamint átformálódása, világiasodása abban az értelemben, hogy egy előre adott vallási-politikai egységvilágból kilépve saját, világian koncipiált (politikai) célkitűzésre és legitimációra tesz szert, végső

soron a politikai rend elválasztása a keresztény vallástól és minden meghatározott vallástól, mint alapjától és kovászától. Ez a fejlődés is az állam kialakulásához tartozik. A folyamat ezen oldala nélkül az állam, amilyen lett, és ahogyan ma a szemünk elé tárul, nem lenne megérthető, és a jelenkor államában adódó alapvető politikai rend-problémák sem volnának értelmezhetők.

Szokás a folyamatot, amely itt végbement, egyszerűen szekularizációnak nevezni. Ez megengedhető és helytálló, ha mentesek tudunk maradni a sokféle eszmepolitikai asszociációtól, mely a szekularizáció fogalmához kapcsolódik, és a jogszerűséggel vagy jogszerűtlenséggel, legitimitással vagy illegitimitással szemben nyitott, eredeti jelentéstartalmat fogadjuk el.

A szekularizáció ebben az értelemben egyszerűen valamely dolog, terület vagy intézmény elvonása vagy elbocsátása a templomi-egyházi szabályrendszer és fennhatóság alól.

I.

Ha a szekularizációról az állam kialakulásával összefüggésben beszélünk, akkor legtöbbször a vallási igazság kérdésével szembeni semlegességre gondolunk, melyet számos államférfi és politikai gondolkodó kinyilatkoztatott és meg is valósított azért, hogy a 16. és 17. századi Európát megrázó, szűnni nem akaró vallási polgárháborúk közepette a valláson vagy egy bizonyos valláson túli, attól független, új alapját és általánosságát találják meg a politikai rendnek.

Ez a semlegességi nyilatkozat a legszembetűnőbben – és korát messze megelőzve – a francia királyi kancellár, Michael de L'Hopital, szavaiban jut kifejezésre, melyek a hugenotta-háborúk előestéjén, 1562-ben tartott királyi tanácsban hangoztak el: Nem az a lényeg, hogy melyik az igaz vallás, hanem az, hogy az emberek hogyan tudnak együtt élni.

A politika ilyetén kiemelése egy eleve adott vallási kötelékből és célirányultságból alapját jelentette a fokozatosan megjelenő polgári toleranciának és a polgárok első alapjogaként számon tartott lelkiismereti szabadság állami elismerésének, ugyanakkor nem kezdet, hanem csupán egy szakasz volt a szekularizáció folyamatában.

Az az elvi szekularizáció, mely a vallás és a politika L'Hopital szerinti szétválasztását egyáltalán lehetővé tette, és azt egyszersmind valamiféle történeti folytonosságba illesztette, jóval korábbra tehető. Ez a szekularizáció az investitúraháború (1057–1122), a nyugati kereszténység rendformájáért pápai és császári oldalról egyaránt a legnagyobb elszántsággal vívott szellemi-politikai küzdelem korában keresendő. Ennek során alapjaiban rendült meg az *orbis christianus* vallási-politikai egységvilága, és megszületett az egyházi megkülönböztetése, elválasztása a világitól, ami az európai történelemnek azóta is központi témája.

Az, hogy mekkora jelentősége van az investitúraháborúnak, mint szekularizációs folyamatnak, a maga teljességében először a *res publica christiana* egysége felől szemlélve mutatkozik meg, melyet az investitúraháború oldott fel és zúzott szét. Ez a rend nem csupán abban az értelemben volt „keresztény" meghatározottságú, hogy a kereszténység elismert alapja volt a politikai berendezkedésnek, hanem ez a politikai berendezkedés önmagában, lényegét tekintve, szakrális és vallási megformáltságú szent rend volt, amely az élet minden területét átfogta, még teljes egészében tagolatlanul olyan alapon, hogy vallási és világi, egyház és állam.

A Birodalom létalapját nem a római császári trón továbböröklődése jelentette, jóllehet a folytonosság azzal már fennállt, hanem a keresztény történeti teológia és a világvége-várakozás; a „populus christianus" birodalma volt ez, az *ecclesia* megjelenési formája, és mint ilyen, teljes egészében részese a „regnum Dei" földi megvalósítására és a gonosz jelenkori támadásainak megfékezésére *(kat-echon)* irányuló küldetésnek.

A császár és a pápa nem képviselői voltak egyik részről az egyházi, másik részről a világi rendnek, hanem mindketten sokkal inkább az egyik ecclesián belül helyezkedtek el különböző tisztségek (ordines) viselőiként, a császár, mint a kereszténység helytartója és védnöke éppoly felszentelt és szent személy (Novus Salomon) volt, mint a pápa: mindkettejükben a res publica christiana élt vallási-politikai egységként. A politikai történések ekként kezdettől fogva a keresztény történelemképbe illeszkedtek, ebből merítették irányukat, nyerték el legitimációjukat.

De nemcsak így általánosan, hanem a konkrét intézményekben, a jogcselekvésben és a mindennapi életfolyamban is egy vallási-politikai egységvilág nyilvánult meg. A kereszténység nem sokkal Konstantin császár általi egyenjogúsíttatását követően átvette az antik polisz-vallás helyét és szerepét, a birodalom általános, az életviszonyokat meghatározó kultusza lett; ugyanakkor magába olvasztotta a germánok természetszerűen mágikus megváltó-vallásosságának több elemét: a kettő együtt megszilárdította és megerősítette a teljes lét vallási-kultikus átformálódását.

A hit ekként egy vallási-politikai és egyben jogi, az isten-királlyal, Krisztussal szemben fennálló hűségkötelem formáját öltötte; tulajdonképpeni tartalma a hívőnek, mint Isten hű szolgálójának és követőjének „fides"-e volt, a *belső* és a *külső* szétválasztása teljesen idegen volt tőle.

Milyen hatással volt az investitúraháború erre a vallási-politikai egységvilágra? Az elv, amely ezt a küzdelmet belülről lehetővé tette, s mert szellemi megalapozásául szolgált, egy hatalmi összetűzés keretein túlléptette, az <egy-

házi> és <világi> szétválasztása volt. Az új teológiatudomány által kidolgozva, ez a szétválasztás lett a tulajdonképpeni szellemi fegyver az invesztitúraháborúban. Alkalmazása azt jelentette – és kellett is, hogy jelentse – hogy a birodalmi-egyházi világegész (Mirgeler), amely addig fennállt, és amelyben addig éltek, legbelső magjától kiindulva oldódott fel.

Az egyházi hivatal viselői minden egyházira, szakrálisra, szentre igényt tartottak, az ezek alkotta „ecclesiával" egyetemben. Ez az ecclesia önálló, magát jogilag megalkotó, szakramentál-hierarchikus intézményként oldódott ki az orbis christianus átfogó egységéből – a régi ecclesiából; a „libertas ecclesia" csatakiáltás már magában foglalja ezt a szétválást. A császár, és egyáltalán az uralkodói hatalom, kiutasíttatott ebből az új ecclesiából, elveszítette saját egyházi helyét és a világiasságba bocsáttatott.

A császár a továbbiakban már nem felszentelt személy, hanem a többi hívőhöz hasonlóan laikus volt, keresztényi kötelezettségeinek teljesítése szempontjából, mint mindenki más, az egyház ítélőszéke alá tartozott, mely a maga részéről nem volt alávetve semmilyen világi hatalom ítélkezésének.

Ez egy új rend („ordo"), amelyet a „Dictus papae" juttat kifejezésre. A forradalom, amely itt végbement, több volt, mint pusztán a császár megfosztása szakrális jellegétől. A császárral együtt a politikai berendezkedés, mint olyan is kivált a szakrális és szakramentális szférából, szó szerinti értelemben elveszítette szakrális jellegét és szekularizálódott, így felszabadítva léphetett a világi ügyként való kibontakozásához vezető útra.

Amit értékfosztásnak szántak, hogy kivédjék a császári hatalmi igényeket az ecclesia területén, az a történelmi folyamatok szüntelen dialektikájában emancipáció lett: az invesztitúraháború sajátos, önálló területként hívja létre a politikát, amely már nem egyházi, hanem világi, azaz természetjogi megalapozást igényel, és képes is arra, hogy ezen az alapon álljon.

A régi renddel való szakítás, ahogyan arra a közelmúltban P. E. Hübinger rámutatott, szemléletesen jut kifejezésre VII. Gergely eljárásában. Amikor a császárt többszöri figyelmeztetés után és a túlkapások folytatódása miatt végül kiátkozta és ezzel a régi rend keretei között a császári trónra is érdemtelennek nyilvánította, akkor Gergely alapvetően még a régi egységvilágban mozgott, még ha eljárása – hasonlóan III. Henrikéhez Sturiban – szokatlan volt is, és azt csupán a rendkívüli helyzet indokolhatta. A vezeklő király átok alóli felszabadítását viszont már a vallási, egyházi aktusra, az egyházzal való kiengesztelődésre korlátozta, és az átok politikai következményeinek felszámolásával, a császár uralkodói hatalmának helyreállításával, pápaként már nem törődött, ezt a király saját ügyeként kezelte: az egyházi és világi szétválasztása tehát szembetűnő volt.

Az egyházuralmi (hierokratikus) rendszer kezdete, mely ebben a szétválasztásban rejlett, nyilvánvaló; világi és egyházi egymáshoz képesti viszonyát tekintve, amely immáron mindent meghatározott, egy még magától értetődően keresztény társadalomban szükségképp az egyházi tudta megőrizni felsőbbségét: a világi uralkodó keresztény, és mint ilyen, alá van vetve a keresztényi parancsolatoknak, amelyek értelmezése és betartása felett az egyházi hatalomnak kell ratione saluti őrködnie.

A pápák és a kúriai kanonisták – eltekintve most például VIII. Bonifác meszszebb menő, közvetlenül politikai igényeitől – rendre ezt a logikát juttatták érvényre és kísérelték meg gyakorlati-politikai értelemben alkalmazni.

H. Barion W. Kempf és W. Ullmann szakmai vitája kapcsán tette világossá, hogy éppen azáltal bontakozik ki az egyházi hatalom szupremáciája, hogy az egyház a ratione peccati, illetve saluti ítélkezésre és döntéshozatalra korlátozza igényét.

E döntés ugyanis – nem törődve azokkal a politikai-jogi következményekkel, melyek egy keresztény társadalomban közvetlenül kötődnek hozzá – teljes mértékadóságra tartott igényt.

A ratio peccati az egyedüli mértékadó maxima, amelynek a ratio ordinis politici kezdettől fogva köteles alárendelődni, jóllehet a „res", melynek megítélése kérdéses, szükségképp mindkét területhez hozzátartozik. Az egyház előnye az intézményesedésben magával hozta mindazt, ami az egyházi dominancia érvényesüléséhez még kellett.

Ezek a tények ugyanakkor nem feledtethetik, hogy az említett szupremácia érvényre juttatásának előfeltétele éppen a világiasság elismerése, a politika elvi szekularizációja volt. Ez egyszersmind azt is jelentette, hogy a viszony akár meg is fordulhat, mégpedig mihelyt a politikai szférának sikerül a ráerőltetett világiasságot tudatosítani és az egyházi hatalommal szemben a ratio-t, valamint a „politikai" felsőbbrendűségét érvényre juttatni. Ugyanazon logikával, amellyel a világi cselekvést ratione peccati az egyházi hatalom illetékessége alá vonták, az egyházi cselekvést is a világi hatalom fennhatóságának lehetett ratione ordinis politici alávetni.

Thomas Hobbes, a politikai teológia tekintélyes témájába bocsátkozva, ezt a logikát később meggyőzően szemléltette. Egyházi szupremácia a világi hatalommal szemben az egyik oldalon, államegyház a másikon már nem a különböző berendezkedés kérdése volt, hanem alapvetően ugyanannak a dolognak két oldala: az „egyházi" és „világi" szétválasztásában rejlő lehetőségek kiaknázása egyik vagy másik irányban.

A pápaság azzal, hogy az invesztitúraháború óta évszázadokon át próbálta az egyház szupremáciáját érvényre juttatni, jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a világi hatalom letéteményesei ráeszméljenek a politika önállóságára és világiasságára, és állami uralmi formák kialakításával egyre inkább behozzák azt az előnyt, amelyet az egyház szerzett az intézményesedésben.

A szuverenitásgondolat előformái, valamint az uralmi tér területi lezárása, miként többek között egyrészről a Stauf-ház, másrészről a francia királyok példája is mutatja, éppen a pápai szupremácia-igénnyel való összetűzés során fejlődtek ki.

Az invesztitúraháború természetesen meghatározóbb volt annál, mint ami történetileg és politikailag közvetlenül realizálódott.

Albert Mirgeler mutatott rá, hogy az „egyházi" és „világi" megkülönböztetésével ténylegesen bekövetkezett szekularizációt elhomályosította, hogy az új, önmagában széttagolt kereszténység a köztudatban egyszerűen a régi birodalmi egyházat vitte tovább, és változatlanul a birodalom és az egyház régi szakrális egységének hagyományában élt. Az elviekben végbement változás ellenére tehát, éppen a birodalom talaján, ténylegesen egyfajta átfedés maradt fenn impérium és ecclesia között. A régi világépítmény külsőségei még hosszan fennmaradtak, természetesen egyre inkább kiüresedett formákként, ahol küllem és tartalom már korántsem fedte egymást. A császár és a világi uralkodók számára nem is volt reális lehetőség, hogy az egész nép és a világi kormányzás ne legyen, ne maradjon keresztény.

Ezen első lépcsőfokán a szekularizáció még csak a szakrális és megszentelt szférájától, a közvetlen (eszkatológikus és inkarnatórikus) túlvilági orientációtól, és nem teljes egészében a vallási megalapozottságtól való eltávolodást foglalta magában.

A földesúri uradalmak és királyságok, az invesztitúraháború után felszabadultan a világi politikához vezető útra lépve, mégiscsak keresztény uradalmak és hatalmi struktúrák voltak.

A keresztény vallás volt a kétségbevonhatatlan alap, a homogenitást szavatoló közös talaj uralkodók és uraltak között.

Az állammá válás mozgalma, valamint a hatalomképzésre és hatalmi összeütközésre irányuló politika térhódítása a 15. és a kezdődő 16. században ugyancsak ebben a keretben ment végbe először. Az új helyzet és válság, amely a szekularizáció második lépcsőfokához vezetett, a vallásszakadással vette kezdetét.

II.

Miután a vallásszakadás valósággá vált, az európai kereszténység szemben találta magát a kérdéssel, hogy miként élhetnek együtt a különböző vallási irányzatok egyazon politikai rend keretében. A keresztény vallásnak a politikai rend szempontjából fennálló jelentőségénél fogva a konfliktus nemcsak vallási, hanem egyszersmind politikai jellegű is volt.

Ez mindkét, később mindhárom, vallás számára az igaz hit, a tiszta evangélium körüli konfliktust jelentett; és mint az igazságért folytatott küzdelem, nem

tűrt kompromisszumot. A világi és egyházi hatalom viszony-meghatározása szerint, melyet a teológusok és kánonisták dolgoztak ki, a világi hatalomnak jutott a feladat, hogy saját eszközeivel nyomja el a tévhitet, büntesse meg a heretikusokat, eretnekeket.

Katolikusok, luteránusok és reformátusok ebben alapvetően egyetértettek. Nem csupán az uszító heretikusok, akik egyben politikai zavarkeltők is voltak, kerültek célkeresztbe, hanem a lázító tevékenységet nem folytató heretikusok megbüntetése is a hatóság tiszte volt, ezeket ugyanis istenkáromlóknak tartották. A hit jogféle hűségviszonyként való felfogása és a polisz-vallásosság továbbható hagyománya elzárták az utat a polgári tolerancia elől. Ez elkerülhetetlenné tette, hogy a vallás kérdése teljes egészében politikai üggyé váljék.

A 16.–17. században kegyetlen vallási polgárháborúk hulláma söpört végig Európán; politikai és vallási érdekek, síkraszállás az igaz hit mellett, a hatalom kiterjesztésére és megtartására irányuló törekvések keresztezték egymást és kapcsolódtak össze szüntelenül. Európában három helyen ment végbe példaértékűen és különböző eredményességgel ilyen vallási, politikai küzdelem: Spanyolországban II. Fülöp alatt, a Birodalomban a császár és a birodalmi rendek közötti viszály, Franciaországban pedig a hugenottaháborúk formájában. Ezekből a vallási polgárháborúkból fejlődött ki, ha az egyedi fejlődéstől eltekintünk, a szekularizáció második lépcsőfoka, a tisztán világian és politikaian felépülő és magát ekként legitimáló állam; kialakulása egyszersmind alapvetően döntötte el az egyházi és világi szétválasztásának kérdését is.

Maradjon most figyelmen kívül, hogy ez a fejlődés mennyire egyezett a résztvevők szándékával, de mindenképpen a történelmi helyzet logikájából és azokból a cselekvési feltételekből következett, amelyek benne elve adottak voltak.

Az „egyházi" és „világi" megkülönböztetése, mellyel először a pápák éltek az egyházi szupremácia megalapozása körében, most már a politika primátusa és szupremáciája irányában is kifejtette erejét. Az egyházi hatalom világi hatalommal szemben támasztott követelményei, amelyek a vallásszakadásra tekintettel adódtak, magukban rejtették a permanens politikai konfliktust; e követelmények saját magukból eredően közvetlenül világi-politikaiak voltak.

Miért is csodálkoznánk tehát azon, hogy a világi hatalom, a királyok és a fejedelmek, hacsak nem akartak vallási pártjaik végrehajtóivá válni, a politikai rend érdekében maguk vették kézbe, felügyeletüknek és döntésüknek rendelték alá az egyházi ügyeket, és a politika elsőbbségének szereztek érvényt a vallással szemben?

Csak azáltal sikerült megbékéltségen alapuló politikai rendet, nyugalmat és biztonságot teremteni a népek és egyének számára, hogy a politika a viszálykodó vallási pártok fölébe helyezte önmagát, tőlük függetlenedett, emancipálódott.

Szem előtt kell tartanunk ezt az elvi problémafelvetést, ha a királyi hatalmi pozíció kialakulását Franciaországban, a birodalmi „cuius regio, deius religio" elvet, a protestáns egyházjognak már a 16./17. század fordulóján megjelenő *territorializmusát és erasztianizmusát, és végül Thomas Hobbes államtanának* politikai teológiáját helyesen akarjuk érteni.

Leopold Ranke Francia történelem című művében bemutatta a vallási polgárháborút. Aki úgy véli, hogy az ezen évtizedekre jellemző kilátástalan helyzetet manapság szándékosan eltúlozzák, így akarva igazoló ideológiát teremteni a modern állam számára, annak érdemes Ranke művéből tájékozódnia arról, hogyan is alakult a helyzet akkoriban: szűnni nem akaró, háborús összetűzés a hugenottákat érintő pacifikációs ediktumok elismeréséért, visszavonásáért, megújításáért, bővítéséért vagy korlátozásáért, állandó összefonódásban a királyság és az ellenszegülő nemesség közötti hatalmi harccal, s mindezek harminc éven keresztül váltakozó egymásutánban csaknem az egész országot polgárháborús csatatérré változtatták.

E háborúkat és szakaszaikat e helyütt nem szükséges és nem is célszerű bemutatni; ami ebben az összefüggésben érdekes számunkra, az egy specifikusan állami gondolkodás kialakulása az államközpontú francia *jogászok* ('politiques') elméleteiben, valamint az ezen alapuló állami hatalomstabilizáció és -koncentráció. A formális béke a politiques szemében a polgárháború borzalmaihoz és szenvedéseihez képest egy önálló, önmaga által igazolódó érték. Béke csak az ország egysége által teremtődhet; az ország egysége kizárólag a királyi parancs legfőbb törvényként való elismerésével jöhet létre; a király a semleges fórum, mely a vitatkozó felek és a polgárok fölött áll, csak ő képes a békét megteremteni és fenntartani.

A vallások különbözősége a politiques számára már nem állami, hanem egyházi ügy. A királynak arra kell ügyelnie, hogy alattvalói ne törekedjenek véres és csalárd elszántsággal egymás megsemmisítésére; az igazság kérdését a király nem tudja eldönteni és nem is döntheti el. A politika elválasztása a vallástól, autonómiájának megszilárdulása gyakorlatilag feltűnésmentesen, de nyomatékosan ment végbe.

Mit ad alattvalóinak a király, ha lelkiismereti szabadságot nyújt számukra azzal a feltétellel, hogy hűségesek lesznek hozzá, teszi fel a kérdést Michel l'Hopital 1568-ban, a királyhoz írott memorandumában. „Lelkiismereti szabadságot ad nekik, vagy sokkal inkább szabadságban hagyja lelkiismeretüket." Majd így folytatja: „Ezt megadásnak nevezitek? Kapituláció az, ha egy alattvaló megegyezik veletek, hogy elismeri fejedelmét és alattvalója marad? A politikai uralmi viszony pusztán világi alapú szemlélése már a maga teljességében nyilvánul meg ebben az érvelésben. A vallás már nem szükségképpeni alkotóeleme a politikai berendezkedésnek.

Amikor navarrai IV. Henrik végül is katolikus hitre tért, hogy érvényt szerezzen a loi salique alapján fennálló trónigényének, akkor ez már nem „az igaz hit" győzelme volt, ahogy kívülről tűnhetett, hanem a politikáé.

Az államférfiúi megfontolás és a politikai ésszerűség voltak az okok, melyek Henriket e lépés megtételére késztették: azért változtatott vallást, hogy az országban végre megteremtse a békét, melyhez csak ez az út vezetett, és hogy biztosítsa a királyi hatalmat. IV. Henrik első tette az ország külső békéjének biztosítását követően az volt, hogy a nantesi ediktummal (1598) törvényes létalapot teremtett a hugenották számára. Az egyén polgára lehetett a királyságnak, élvezhette a polgári jogok teljességét anélkül, hogy az igaz hithez tartozott volna.

Egyház és állam alapvető szétválasztása ezzel először vált valósággá. A nantesi ediktum elsőként tett kísérletet arra, hogy egy államon belül két vallást lehessen legálisan gyakorolni.

Hasonlítsuk össze IV. Henriket IV. Henrikkel: IV. Henrik a császár, Canossában vezekelve, hogy egy vallási-politikai egységvilágon belül a pápai feloldozás által teremtse meg királyi hivatala újbóli gyakorlásának feltételeit; a francia IV. Henrik, katolikus hitre térve és az eretnekségnek búcsút mondva, hogy uralmának biztonságot, az országnak békét és nyugalmat teremtsen: minden külső hasonlóság ellenére milyetén váltakozása ez győztesnek és legyőzöttnek.

Jóllehet, Európában mindenütt, még Franciaországban is, hosszú időn át az államvallás elve uralkodott, mégsem mond ez ellent a fenti megállapításnak; az államvallásról való döntés ugyanis nem az igazság megvalósításának és érvényre juttatásának kérdése volt, hanem a politikáé.

„Egy államban nem létezhet két vallás", ezt az érvet rendre sokan, teológusok és politikusok egyaránt, felhasználták a tolerancia és a kultúra szabadsága ellen. Még ha az akkori viszonyokra néhol találó is lehetett – az embereknek ugyanis, akik évszázadokon át az egyetemes kultusz-vallás formái között éltek, először meg kellett érniük és képessé kellett válniuk a toleranciára –, ez akkor sem vallási, hanem politikai érv volt, mely az állam rendjére és biztonságára vonatkozott.

Ezzel ez az egész kérdés felszabadult az igazsághoz kötődés feltétlensége, elengedhetetlensége alól, és alárendelődött a politika feltételeinek és lehetőségeinek. A politika ezáltal – és csak ezáltal – vált nyitottá a szabadságjogok érvényesülésén alapuló terek kimérésére és körülhatárolására, mondhatni arra, hogy a toleranciához vezető útra lépjen. A vallás már nem csak de jure, hanem de facto is garantálva volt; mégpedig a politikai hatalom döntésének erejével. Logikus volt, hogy a vallás a területi egyházi kormányzás, általában pedig az államegyház gondnoksága alá helyeződött

Az, hogy az uralkodók nem gondoltak rá, hogy kialakulóban lévő államaikat a kereszténység alapjain kívülre helyezzék, hogy ők maguk keresztények

SZEGEDI KÖNYVTÁR 949090 1881 SZEGED

voltak, és azok is akartak lenni, semmit nem változtat a vallásszakadás előtti időkhöz képest fennálló elvi különbségen. A felsejlő rend számára ez egy ténylegesen meglévő és eleve adott, de már nem szükségszerű feltétel volt.

Azt, hogy a szekularizáció ilyen értelemben mennyire meghatározó volt eztán államra és politikára nézve, Richelieus politikai végrendelete szemlélteti. A római egyház bíborosa ebben úgy fogalmaz – a végrendelet címzettje egy rendkívül jámbor és egyházhű neveltetésű herceg –, hogy „Isten kormányzása" egy állam boldogulásának legfőbb alapja; minden fejedelemnek ezt kell érvényre juttatnia. De miben is áll ez valójában? Richelieu ezt ismertként kezeli, nem bocsátkozik részletekbe azon túl, hogy jó és példás életre int. Az „isteni kormányzás" ezáltal az erkölcs szférájába szorul, és a politika számára nem szolgál megfogható tartalommal. A politikai cselekvés számára azután a „raison-t" kiáltották ki legfőbb zsinórmértéknek.

A belátás természetes képességével felismerhetjük, hogy mivel az ember észszerű lény, ezért mindent csak ésszerűen szabad tennie, különben saját természete és következésképp önnön lényének alapjai ellenében cselekedne. A vallási vonatkozások már csak közvetetten állnak fenn, annak révén, hogy az emberi ész Isten teremtménye, aktualizálódva azonban önmaga számára szab törvényt.

Ami a kontinentális Európában, mindenekelőtt Franciaországban, elvi megoldásként egyházi és világi hatalom viszonylatában ekként felsejlik, az Thomas Hobbes államtanában találta meg legtisztább elméleti kifejeződését. Problémánk szempontjából ez különösen tanulságos. Hobbes az államot szuverén döntéshozói egységként határozza meg, mely külső békét és biztonságot szavatol.

Hobbes számára azonban az egyedüli kiindulópont az ember szükségletek által meghatározott természete, vagyis az alapvető, a külső létezés szempontjából fontos javak megtartása és biztosítása; azaz az ember vallási rendeltetését, a vallást, mint emberi életértéket Hobbes nem sorolja ide. „Salus publica in quo consistit?" – kérdi Hobbes *De cive* című művének az uralkodó kötelességeit taglaló 13. fejezetében. A válasz klasszikusan találó: „1. ut ab hostibus externis defendantur; 2. ut pax interna conservetur; 3. ut quantum cum securitate publica consistere potest, locupletuntur; 4. uta libertte innoxia perfruantur."

Ebben egyértelműen kifejezésre jut az állam szekuláris, evilágközpontú és vallásfüggetlen célmeghatározása: a polgári élet fenntartásához szükséges feltételek biztosítása és annak lehetővé tétele, hogy a polgárok kielégíthessék individuális életszükségleteiket.

E célra alakul az állam, ezért ruházzák fel a „summa imperiummal", vagyis a legfőbb, a végső döntésre hivatott, így szuverén uralkodói hatalommal, hiszen kizárólag egy ilyen szuverén, végső soron dönteni jogosult instancia – mellyel szemben senki sem hivatkozhat saját igazára –, teremthet békét és biztonságot,

tehet különbséget biztonsággal jogos és jogtalan között. Ebben az értelemben az állam a béke és biztonság minimumfeltétele.

A „rectio ratio", mely a hobbes-i államelmélet módszertani megalapozásának vezérfonalául szolgál, már nem egy saját maga felől hit-meghatározott és hitorientált, hanem egy önmagára utalt, individualisztikus és célirányos értelem.

Ez Leo Strauß vélekedésével ellentétben nem azt jelenti, hogy Hobbes ateista lett volna, vagy hogy rendszerét csak ateista felfogásban lehetne értelmezni. Hobbes az uralkodót, mint az államhatalom letéteményesét eleve kereszténynek tekinti, és a keresztény hitet, *mint olyat* az állam részévé teszi egyedülálló kijelentésével, „that Jesus is the Christ."

És mégis tartalmazza Hobbes államkonstrukciója az elvi szekularizációt. Állam-megalapozása nem a keresztény hitből bontakozik ki, hanem alapjában és céljában független attól, önmagában áll a tisztán szükségletek által meghatározott természet és a célirányos, individualisztikus értelem talaján.

Mindaz, amit állama keresztény voltára nézve Hobbes elénk tár, azt bizonyítja, hogy nem áll fenn ellentmondás abból eredően, hogy az ész állama, melyben az uralkodó keresztény, maga is egy keresztény állam; sem az evangélium, sem pedig isteni parancsolatok nem fogalmaztak meg ellenvetéseket az uralkodó szuverén hatalmával és a feltétlen engedelmességgel szemben, ahogyan az uralkodó egyházi kérdésekben fennálló illetékességét sem kérdőjelezték meg.

Ez pedig, tanná formálva, azt jelenti, hogy állam és kereszténység együtt létezhetnek, és a szuverén állami döntéshozói hatalomkénti elismerése nem foglalja magában a hit megtagadását; sőt a tisztán világi, utilitarista állam-megalapozás és államcél-meghatározás nem veszti ezáltal érvényét, és szilárdsága sem kérdőjeleződik meg.

A szekularizáció eme második fokára nézve is helytálló a megállapítás, hogy az elviekben eldöntötteknek a valóságba való átültetése nem egyszeri esemény, hanem történelmi folyamat volt. A politikai-szociális berendezkedés szekularizálódó átalakulása fokozatosan ment végbe, és hosszú időn keresztül régi és új építőelemek sorakoztak szorosan egymás mellett.

A francia forradalom a politikai államot – ahogyan a vallási polgárháborúk során kialakult és Hobbes gondolataiban korábban testet öltött –, a végső kiteljesedéshez segítette. Az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata 1789-ből, Lorenz von Stein szóhasználatában „az új társadalom első alaptörvénye" az államot „corps social"-ként említi. Az állam az egyén természetes és állam előtti időkből eredő jogainak és szabadságainak biztosítására szolgáló politikai uralmi szervezet. Az állam érvényesülési akarata, legitimációja nem történeti fogantatásában vagy isteni eredetében rejlik, s nem is az igazság szolgálatában, hanem a szabad és önmaga által meghatározott, egyedi személyiségre, az individuum-

ra való vonatkozásban. Az állam bázisa az ember, mint ember. Az ember azonban, ahogyan az észjog természetfogalmába és onnan a deklaráció princípiumaiba szüremkedik, egy profán, szükségképpen vallási rendeltetéséből emancipálódott lény.

Azon szabadságjogok körébe, melyek biztosításáért és megtartásáért az állam fennáll, az 1791-es alkotmány óta a hit- és vallás szabadság is beletartozik. Ezzel az állam, mint olyan semlegessé válik a vallással szemben, államként mintegy emancipálódik a vallástól. A vallás helyét a társadalom terrénumában jelölik ki, egy vagy több polgár érdeklődéséhez és értékítéletéhez tartozó ügynek nyilvánítják, anélkül azonban, hogy része lenne az állami rendnek, mint olyannak. A vallást az állam a szó mindkét értelmében felszabadítja. Karl Marx élesen látta ezt a strukturális összefüggést: „A vallás többé nem az állam szelleme ..., hanem immáron a polgári társadalomé ... Többé nem a közösség jegye, hanem immáron a különbségé ... a közösségi létből a közösség jegyeként száműzetett".

Mindenhol, ahol az állam vallásszabadságot biztosít polgárainak – és ez kezdettől fogva feladata, még ha csak később vált is valósággá – helytállóak ezek a megállapítások.

A vallásszabadságnak, mint szabadságjognak nem csupán az a tartalma, hogy az állampolgár szabadon dönthet egy vallás magánéleti vagy nyilvános gyakorlása mellett, hanem az is, hogy egy vallást el is utasíthat, anélkül, hogy ez állampolgári jogi státuszát érintené.

Ama általánosság lényege tehát, melyet az államnak kell megtestesítenie és biztosítania, többé nem a vallásban, és nem egy bizonyos vallásban keresendő, hanem azt a vallástól függetlenül világi célokban és azonosságokban kell felelni. Ebből következően az, hogy milyen mértékű a vallásszabadság, az állam világiasságának fokmérője is egyben.

A 19. század hosszú ideig igyekezett kitérni e következmények elől. A vallástól való állami emancipációval, mely a vallásszabadság biztosításában állott, a restauráció jegyében a „keresztény állam" gondolatát állították szembe. A keresztény államtól várták, hogy feltartsa, sőt visszafordítsa az általánosan érzékelhetővé váló szekularizációt.

De mit sikerült elérni? Nem többet, mint hogy a valóság felülrétegződött a szekularizálatlanság látszatával, anélkül hogy az államgondolat fennmaradása és térhódítása, ezáltal pedig a szekularizáció politikai elve bárhogyan is csorbát szenvedett volna. Az eredmény szükségmegoldás volt: királyság Isten kegyelméből, trón és oltár szövetsége, a szent szövetség.

A kereszténység igencsak világi ügyek külszíne lett, hatalmi viszonyok stabilizálására használták, valamint a korszak szülte politikai-szociális helyzet konzerválását szolgálta a változtatni szándékozó behatásokkal szemben.

Marx ennek kapcsán is éles szemmel ismerte fel a folyamat elvi vonatkozását: „Az úgynevezett keresztény állam az állam keresztény tagadása, de korántsem a kereszténység állami megvalósítása".

A kísérletek ezért, amelyek ilyen módon az állami struktúra szabta világiassággal és semlegességgel szemben egy állítólagosan intézményi-keresztény jelleg megőrzésére vagy helyreállítására irányultak, s rendre meghiúsultak.

Nem csupán a 19. században, hanem a német államiság 1945 utáni újbóli megalapozásakor is, amikor a szekularizált helyett ismét egy keresztény államot kellett feltámasztani, a vallásszabadságé volt az utolsó szó. Ez nem is lehetett másként, hacsak nem akarta volna feladni önmagát az állam.

III.

Áttekintve az itt vázolt fejlődést, önkéntelenül adódik a kérdés, hogy mit is jelent ez a szekularizációs folyamat. Része volt-e ennek az állammá fejlődési folyamatnak a kereszténység közéleti, világformáló hatásának kiiktatása, és következésképpen specifikus értelemben kereszténytelen vagy nem keresztény politikai rendformának kell-e tekintenünk az államot? Vagy pedig az állam kialakulásában egy politikai-szociális rend princípiuma valósult meg, amelynek, bár lényegileg a keresztény kinyilatkoztatás tartalmával csengett egybe, mégis érvényesülnie kellett a kereszténység intézményesült hatalmával szemben? A kérdés arra irányul, hogy a politikai rendnek az állam kialakulása során végbement szentségtelenedése, vagyis „az egyházi terrénum világiatlanodása" és a világi terrénum „egyháziatlanodása" (H. Krüger), mennyiben jelent egyszersmind kereszténytelenedést is? Kétséges, hogy ez a kérdés egyáltalán megválaszolható-e egyik vagy másik irányból tekintve. A válasz ugyanis nagymértékben függ a szekularizációs folyamat teológiai és történetfilozófiai értelmezésétől, és így a keresztény hit önmeghatározásához és váltakozó önértelmezéséhez vezet el.

Belső struktúráját tekintve vajon más vallásokhoz hasonlóan vallás-e a keresztény hit, és ebből eredően elfogadott megjelenési formája ugyanaz-e, mint az általános (polisz-)kultuszé, vagy pedig meghaladja az eddigi vallásokat, és éppen abban rejlik hatékonysága és megvalósulása, hogy leépíti a vallás szakrális formáit, valamint a kultusz-uralmat, és az embereket a világ ész által meghatározott, világi rendjéhez, szabadságuk öntudatához vezeti?

Nem csekélyebb jelentőségű személyiség, mint Hegel interpretálta az újkori Európa szekularizációs mozgalmát pozitívan, és nem tagadásként, hanem azon kinyilatkoztatás tartalmának megvalósulásaként értelmezte, amely Jézus Krisztussal érkezett a világba. És emellett Karl Marx mutatott rá, saját szemszögéből

nézve persze kritikaként, hogy az állam vallástól való emancipációja nem szünteti meg és nem is törekszik megszüntetni az ember valódi vallásosságát.

Az egyén személyes hitvallásaként, a polgár vallási meggyőződése által közvetített társadalmi (és ennyiben politikai) erőként a keresztény hit a világi államban is, és éppen ott képes hatni, és hozzátehetjük, hogy a vallást ebben az államban éppen ilyen hatóerejének kifejtésére szabadítják fel: a vallásszabadság a polgároknak nem csupán *negatív*, hanem egyszersmind *pozitív* hitvallási szabadsága is.

Nem megengedett a vallás számára ugyanakkor az intézményi-közéleti létforma és a szükségképpeni részvétel az állam általánosságában. Vajon mondhatjuk-e, hogy a keresztény hit már ezáltal világviszonylatú hatóerejének és lehetséges történelemformáló szerepének elvesztésére ítéltetett? Nota bene: ez a kérdés nem csupán retorikai jellegű.

Még ennél is időszerűbb azonban egy másik kérdés. Mi az állam létalapja, miben találja meg a támasztó- és homogenitást szavatoló erőt és a szabadság belső szabályozó erőit, melyekre szüksége van, miután a vallásból eredő kötőerő már nem alapvető fontosságú a számára, és nem is lehet a továbbiakban az?

Egészen a 19. századig ugyanis, egy kezdetben szakrálisan, majd vallásosan felfogott világban szüntelenül a vallás volt a politikai rend és az állami élet legmélyebben ható kötőereje. Vajon meg lehet-e alapozni és fenn lehet-e tartani az erényességet belülről, szekuláris alapokon, épülhet-e az állam valamiféle természetes erkölcsre?

Ha nem, akkor – mindettől függetlenül – merítheti-e létalapját polgárai eudaimonisztikus életelvárásainak teljesítéséből? Ezek a kérdések egy mélyebben meghúzódó, elvi kérdésig vezetnek vissza: mennyiben támaszkodhat az állammá egyesült népek élete egyedül az egyén szabadságának biztosítására egy olyan egységes kötelék nélkül, amely előbbre való ennél a szabadságnál?

A szekularizáció egyszersmind az emancipációnak, a világi rend hagyományos vallási autoritásoktól és kötelékektől való függetlenedésének nagyszabású folyamata is volt. Kiteljesedését az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata jelentette. Ez állította saját lábára az egyént és teremtette meg szabadságát.

Ezzel azonban, elvi síkon szemlélve, szükségképpen felmerült egy új integrációs probléma. Az emancipált egyéneknek új közösségre és homogenitásra kellett lelniük, hogy az állam ne essen áldozatul belső széthullásnak, amely végső soron külső erők kormányzásához vezet.

Ez a probléma kezdetben rejtve maradt, mert a 19. században egy új egységképző erő lépett a régi helyébe: a *nemzet* gondolata. A nemzet egysége a vallásból eredő egységet váltotta fel, és megalapozott egy új, mindazonáltal külső politikai irányultságú homogenitást, melyen belül a létezés alapját messzemenőkig a keresztény erkölcs hagyományai jelentették.

Ez a nemzeti homogenitás a nemzetállamban kereste és találta meg kifejeződését. Mindeközben a nemzet gondolata, nem csupán számos európai államban, elveszítette ezt a formáló erejét. A nemzet gondolatának formáló ereje Ázsia és Afrika új államaiban is csak átmeneti jelleggel érvényesül: az emberi jogok individualizmusa, teljes hatásfokra juttatva, nem csupán a vallástól emancipál, hanem egy következő lépésben a (népjellegű) nemzettől, mint homogenitás-teremtő erőtől is.

1945 után, főként Németországban, meglévő értékfelfogások közös jellemzőiben igyekeztek fellelni a homogenitás új alapját. Ez az irányultság azonban értékeit, megismerhető tartalmát tekintve igencsak elégtelen és egyben veszélyes pótszer; utat nyit a változékony értékszemléletek szubjektivizmusának és pozitivizmusának, melyek – objektivitásuk elismerését követelve – a szabadságot inkább aláássák, mintsem megalapozzák.

Újból leglényegesebb részében merül fel tehát a kötőerőkkel kapcsolatos ambivalencia: a szabadelvű, szekularizált állam létalapját olyan előfeltételek jelentik, amelyeket ő maga nem tud garantálni. Ez az a nagy „merény", melyre az állam, kimondottan a szabadság érdekében, vállalkozik. Szabadelvű államként egyrészről csak akkor maradhat fenn, ha a szabadság, melyet polgárai számára biztosít, belülről, az egyén erkölcsi lényegéből és a társadalom homogenitásából kiindulva szabályozza önmagát. Másrészről viszont ezeket a belső szabályzóerőket az állam meg sem kísérelheti önmagából kiindulva, vagyis jogi kényszer és autoritatív parancs útján garantálni anélkül, hogy szabadelvűségét fel ne adná és – szekularizált síkon – vissza ne süllyedne ahhoz a totalitásigényhez, amelyből a vallási polgárháborúk során ő maga vezetett ki.

Miként a központilag előírt állami ideológia, vagy az arisztotelészi poliszhagyományok felélesztése, úgy egy „objektív" értékrend proklamálása is éppen azt a kétfelé válást számolja föl, amelyből az állami szabadság valójában képződik.

1789 küszöbét átlépve nem vezet út visszafelé anélkül, hogy le ne rombolná az államot, mint a szabadság rendjét.

Az állam igyekezhet e problémától akként megszabadulni, hogy a polgárok eudaimonisztikus elvárásainak teljesítőjévé válik, és ebből próbál támogató erőt meríteni. A tér ugyanakkor, mely ezáltal nyílik, határtalan.

Ekkor ugyanis már nem arról van szó, hogy az állam előre gondoskodó, szociálisan alakító politikát folytat, mellyel állampolgárai létbiztonságát kívánja megteremteni – ez elengedhetetlen feladata az államnak –, hanem hogy legfőbb célját, az őt legitimáló alapot éppen ebben igyekszik megtalálni.

Az állam, nem bízva már a belső kötőerőkben vagy azoktól pont megfosztva, arra az útra kényszerül, hogy egy szociális utópia megvalósítását tűzze ki programjául. Kétséges, hogy az az elvi probléma, melytől ekként szabadulni kíván, ezáltal megoldásra fog-e lelni.

Mire támaszkodik ez az állam a válság pillanatában? Hegelt idézve még egyszer feltehetjük a kérdést, hogy végső soron nem azok a belső késztetések és kötelékek jelentik-e létalapját a szekularizált világi államnak is, amelyeket polgárai vallásos hite közvetít? Természetesen nem úgy, hogy az állam a keresztény állam stádiumába fejlődik vissza, hanem oly módon, hogy világi voltában ez az állam a keresztények számára már nem valamiféle idegen és hitükkel ellentétes képződmény, hanem esély a szabadságra, melynek megőrzése és megvalósítása az ő feladatuk is.

Állam és társadalom megkülönböztetésének jelentősége a jelenkor demokratikus szociális államában

Uralkodó, ha nem egyenesen általános vélemény manapság, hogy „állam" és „társadalom" szétválasztása a modern demokrácia és a szociális állammá fejlődés jegyében gyakorlatilag túlhaladott és elméletben legitimációját vesztette.

E nézet szerint a 19. századhoz tartozó szétválás helyébe állam és társadalom szükségszerű összekapcsolódása és keveredése lépett: empirikusan szemlélve nem létezik már úgynevezett állammentes, azaz önmagát szabályozó társadalom, sokkal inkább tekinthető megszokott és szükséges jelenségnek a célzott állami beavatkozás a társadalmi folyamatokba, valamint ezek szabályozása meghatározott politikai-szociális célkitűzések mentén. És fordítva is, teoretikus-normatív módon szemlélve, a demokratikus princípium jegyében az állam már nem tekinthető a társadalomtól elszakadtnak és vele szemben önállónak, hanem kizárólag a társadalom funkciójaként, a „társadalmi önszerveződés" egyik formájaként értékelhető.

Ezen utóbbi kritikával nem ritkán összekapcsolódik egy kimondott vagy ki nem mondott ideológiai gyanú azokkal szemben, akik még ma is ragaszkodnak állam és társadalom szétválasztásához, mint alkotmányelméleti és alkotmányszervezeti princípiumhoz: a kritika ezt a ragaszkodást egy társadalomtranszcendens állami autoritás restaurációs kísérleteként értékeli, mely a demokrácia elvei szerint illegitim.

E helyzetre figyelemmel az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy néhány elvi gondolatot fűzzünk a kérdéshez, mely arra irányul, hogy jelenkori alkotmányos berendezkedésünk mellett jogos-e állam és társadalom megkülönböztetése, továbbá hogy e megkülönböztetés milyen jelentőséggel bírhat.

E célból először is állam és társadalom megkülönböztetésének történelmi alapjait és előfeltételeit kutatjuk, vagyis azt hogy milyen történelmi-politikai adottságok vezettek e különbségtételhez és az hogyan fejlődött (I.); ezután vizsgálandó, hogy tartalmilag mit mond, mit mondhat ki állam és társadalom megkülönböztetése, mint alkotmányszervezeti elv, továbbá milyen megnyilvánulási formái lehetnek (II.); ez alapján tárható fel, hogy fennmaradhat-e,

illetve mennyiben maradhat fenn állam és társadalom megkülönböztetése egy demokratikus államszervezet (**III.**), valamint a modern szociális állam (**IV.**) keretei között, továbbá hogy mindennek során milyen jelentőséggel bírhat ez a megkülönböztetés. Végül arra keressük a választ, hogy miként hat ki állam és társadalom viszonyára az, hogy az államot egyre gyakrabban azonosítják a gazdasággal.

I.

„Állam" és „társadalom" megkülönböztetése nem egy általános, tetszőleges történelmi korszakokra érvényes adottság, hanem olyan, amely alkotmánytörténetileg keletkezett és meghatározott. Egyrészről nem a puszta teória szüleménye, tehát nem egy absztrakt gondolati modell a történelmi valósághoz fűződő vonatkozások nélkül, másrészről állam és társadalom megkülönböztetéséről vagy valamiféle szétválasztásáról kizárólag a politikai-szociális rend meghatározott és meghatározható feltételei mellett és ezek fennállta alatt beszélhetünk.

Így jutunk el ahhoz a kérdéshez, hogy a politikai-szociális valóság viszonyai közepette mely feltételek vezettek állam és társadalom megkülönböztetésének kialakulásához.

1. A középkorban és még a koraújkor földesúri társadalmában is az volt jellemző a politikai berendezkedésre, hogy szétszórt és egymástól elhatárolt önálló politikai hatalmi jogosítványok álltak fenn, anélkül, hogy átfogó, végső soron döntő politikai uralmi hatalom emelkedett volna föléjük. Állam és társadalom megkülönböztetésének, különválásának előkészítését jelentette, hogy a szerteszét szórt politikai uralmi jogosítványok egyre nagyobb mértékben összpontosultak egyetlen személy vagy hatóság kezében, és szerveződtek, épültek ki ott tervszerűen egységes és átfogó politikai uralmi hatalommá; a bíráskodási és igazságszolgáltatási jogosítványok, különösen a mind széleskörűbbé váló törvényalkotási jog, a felségjogok, a rendőrség és a hadsereg irányításával kapcsolatos jogosítványok stb. az igények szerint és lépésről lépésre ténylegesen is (egyedül) a földesurat, illetve a monarchát, valamint ezek megbízottjait illették; s ezen jogokat más személyek kizárólag a legfőbb jogosult nevében, általa delegált (ekként korlátozott és visszavonható) jogosítványokként gyakorolhatták. Ilyen módon jön létre a középkor és a koraújkor uralmilag-politikailag átformált és rétegzett társadalmából („societas civilis *cum* imperio") az egyik oldalon az egységes és átfogó, egyedi letéteményeseivel szemben szervezetileg önállósodott államhatalom, a másik oldalon pedig az ilyen államhatalomnak alávetettek egységes új társadalma („societas civilis *sine* imperio").

Az ifjú Karl Marx rendkívül világosan látta és mutatta be ezt a folyamatot: „A régi polgári társadalomnak közvetlenül volt politikai jellege, ami azt jelenti, hogy a polgári élet elemei, mint például a tulajdon vagy a család, vagy a munka módja és miként je a földesúri uralom, a rend és a korporáció formájában az állami élet elemeivé léptek elő. (...) A politikai forradalom, mely a politikai államot, mint közös ügyet, vagyis valós államot létrehozta, szükségképpen szétzúzta az összes rendet, korporációt, céhet, privilégiumot, melyek ugyancsak kifejeződései voltak a nép összközösségi léttől való eltávolodásának. (...) A polgári társadalmat egyszerű alkotóelemeire bontotta fel, egyrészről az egyénekre, másrészről a materiális és szellemi elemekre, melyekből az egyének életének tartalma és polgári jogállásuk képződik. A politikai forradalom szabadon engedte a politikai szellemet, mely mintegy a feudális társadalom különféle zsákutcáiban volt szétoszolva, feldarabolva, elaprózódva..."

2. Az addig széttagolt politikai uralmi és döntéshozó hatalom összpontosításával és szervezeti kiépítésével együtt járt a *régi* társadalom Marx által felvázolt átalakulása. Ez a koncentrálódás ugyanis azt jelenti, hogy a régi társadalom számtalan közbenső hatalmát és státuszrendjét fokról fokra leépítették, elegyengették, uralmi-politikai jellegétől előbb-utóbb megfosztották.

Az egyének egyre inkább felszabadulnak a régi társadalom konkrét uralmi és életrendjének (birtok-, városi- és egyházi- (kolostori-) uralom) uralmi-politikai kötelékéből; ami megmarad, s ezáltal különösen előtérbe lép, az az egyed-uralkodó (földesúr)–alattvaló viszony, mely közvetlenné válik, és miközben az állami uralmi jogosítvány gondolatilag önállósodik a monarcha személyétől, egyben állam–alattvaló viszonnyá alakul át.

Az elv, melynek megvalósítása sürget, a következő: többé ne meghatározott egyének gyakoroljanak hatalmi jogosítványokat más egyének felett, ne az egyik rend (nemesség) a másik rend (parasztság) felett, hanem egyedül az átfogó állami hatalom letéteményese egységesen mindenkivel szemben; egyebekben az egyén „szabad", vagyis az állami hatalom kivételével minden uralom alól felszabadított.

Ez megfelel az észjog államelméletének és állammegalapozásának, amely előfeltételül szabja az egyén szabadságát és egyenlőségét, és az egyének felett egyetlen, mégpedig egységes döntési és rendezőhatalmat alapoz meg, melynek mindenki egyformán van alávetve.

A társadalomnak ez az átalakulása a rendeket, amelyek addig uralmi-politikai képződmények és egymással szemben lezárt jogállásbeli osztályok voltak, társadalmi rétegekké változtatja át.

Ezek közül azok, amelyek bizonyos uralmi jogosítványokat még megőriznek, mint például a földbirtokos nemesség Poroszországban 1848-ig és a föl-

desúri rendőrség 1878-ig, ennyiben előjogokkal rendelkező, vagyis „privilegizált" alattvalók a többiekkel szemben.

A mérce, amellyel mérve jogállásuk immáron privilegizáltnak tűnik, a jogi egyenlőségé, mégpedig azé, amely az összes egyén egyetlen államhatalom alá rendelődésében, valamint az egyének egymáshoz képesti függetlenségében áll: a „szubjektum"-jogállás kétféle értelemben véve. Ilyen módon jön létre az új, az állammal, az egységes politikai uralmi és döntéshozó hatalom szervezetével szemben álló, „szabadok" (jogilag egyenlő egyének) és ezek csoportosulásai alkotta társadalom.

3. Az egységes államhatalom szervezeti kiépülése nem csupán a politikai uralmi jogok átfogó politikai döntéshozói hatalommá összpontosulását és bővülését, valamint ennek a döntéshozói hatalomnak a monarcha személyétől és szeszélyétől való önállósodását és tárgyiasulását hozza magával, hanem egyszersmind e döntéshozói hatalom megkötését és korlátozását is.

Ez a fejlődés másik, nem ritkán figyelmen kívül hagyott oldala. A döntéshozói hatalom megkötése és korlátozása alapvető állami célok kitűzése és kötelezővé tétele útján megy végbe; ezek az állami célok kezdettől fogva végig kísérik az államhatalom kialakulásának és kiépülésének folyamatát. Ezek azok, amelyek az állam „érvényesülési akaratának" lényegét adják, amelyek az összpontosuló állami és döntéshozói hatalomnak való egyéni alárendelődést értelmi alapon indokolják, továbbá amelyek az államot, mint a köz intézményét egy véletlenszerű hatalomkoncentrátumtól megkülönböztetik.

Ezen állami célkitűzések funkciója, hogy meghatározzák és korlátozzák a szervezett állami döntéshozói hatalom céljait és hatósugarát az egyénekkel, valamint a felszabadított társadalommal szemben. Egyén és társadalom nem lehet totálisan, azaz minden szempontból alárendeltje az állami beavatkozásnak, az egyéni viselkedésmódokat szervező és aktualizáló államnak, hanem csupán bizonyos tekintetben és területeken; éppen ott, ahol ez az állami célok elérése érdekében szükséges.

Ami ezen kívül esik, az egy specifikus értelemben elő-állami marad, az állami szervezéstől és aktualizálástól mentes: az egyének és a társadalom szabadságszférája. Az állami döntéshozói hatalom ilyetén meghatározása és korlátozása az egyéni szabadságjogokban a legnyomatékosabban az 1789. augusztus 4-i francia Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatában lelte meg kifejeződését.

A szabadságjogok körülhatárolói és zsinórmértékei az egyén szabadságának, de a szociálisan összefüggő egyének alkotta társadalomének is.

4. Az állami döntéshozói hatalomnak (és így magának az államnak) ilyetén korlátozása és célhoz kötése az egyénekkel és a társadalommal szemben a francia forradalom idején és a polgári szabadságmozgalommal olyan *specifikus*

módon megy végbe, hogy ennek folytán a társadalom ipari társadalom jellege alapozódik meg.

Támoszlopául szolgál a (polgári) jogegyenlőség, az általános iparűzési, szerződéskötési szabadság, valamint a mozgásszabadság megteremtése és szavatolása, továbbá a tulajdonhoz való jog garantálása. Lehullanak a polgári ipar béklyói, melyek a rendi-korporatív módon kötött hivatásválasztási, iparűzési, tulajdonlási, valamint a privilégiumban testet öltő személyes jog folytán a régi társadalmat jellemezték.

Mindezek helyébe egy olyan új, a jogegyenlőség, az iparűzési és szerződéskötési szabadság stb. megvalósítását célzó általános jog lép, amelynek kiinduló-, valamint vonatkoztatási pontja a szabad, önmaga által meghatározott és szerzésközpontú egyén lesz. Az új *polgári* jogrend megteremtésével és garantálásával az állam az ipar rendelkezésére bocsátja, és iparűzés céljából felszabadítja a társadalmat; a társadalom ekkortól specifikus értelemben *polgári* társadalommá lesz. Termelőerőinek kibontakoztatása során a társadalom a jogegyenlőség és az iparűzési szabadság talaján egyrészről új (ökonómiai) hatalom- és csoportképződések (ún. gazdasági-szociális pluralizmus) előtt nyitja meg az utat, másrészről a szociális antagonizmusnak enged teret.

A jogegyenlőség, az iparűzési szabadság és a megszerzett tulajdonhoz fűződő garanciák hármas egysége nem csupán régi privilégiumokat épít le, hanem egyúttal az emberek természetes és tulajdonfüggő egyenlőtlenségének teljes kibontakozását is lehetővé teszi, amely egyenlőtlenség később a közgazdaságtani folyamat során, a tulajdon garanciája által közvetítetten, a szociális osztályszakadáshoz vezet. Így tehát végül maga a társadalom az, amely önnön magából (új) szociális egyenlőtlenséget és „szabadtalanságot" szül, és az államot ennek okán a „szociális"-kérdés problematikájával szembesíti.

5. Állam és társadalom szembenállásának kialakulásával adódott továbbá (egyidejűleg) a társadalom állami döntéshozói hatalomban és e hatalom gyakorlásában való *részesedésének* problémája.

Keletkezésében a társadalom először szigorúan elkülönült az állami uralmi rendszertől és az azt támasztó rétegektől. Az állam az egyéneket és a társadalmat a *polgári* szabadságba bocsátotta, abban őket az új általános jogrend kialakításával és biztosításával megtartotta, az egyének és a társadalom ugyanakkor politikai szabadságot nem nyertek, vagyis nem részesedtek az államnál összpontosuló politikai döntéshozói hatalomban, és annak aktív befolyásolására sem volt intézményesített lehetőségük.

Az állam mint uralmi szervezet bizonyos értelemben önmagában állott, vagyis szociológiai értelemben a királyságra, a tisztviselői karra és a hadseregre, részben pedig a nemességre támaszkodott, és ekként szervezetileg és intézményileg elkülönült a polgárság által megtestesített társadalomtól.

Állam és társadalom viszonyának meghatározása és ily módon való egymáshoz rendelése a késő abszolutizmus és a korai konstitualizmus korára volt jellemző, mindenekelőtt Németországban. Ugyanakkor mindez csupán egy történelmi szakaszt jelölt, és nem ennek a hozzárendelésnek a princípiumát. Már a francia Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata, 6. cikk, abból indult ki, hogy az állami törvényhozó hatalom, mint az állam lényeges szervező- és kormányzóeszköze a társadalom irányában, szükségképpen a nép, illetőleg általa választott képviselők egyetértéséhez kötött.

Ez azonban követelését és elismerését jelentette az államra és az úgynevezett állami cselekvésre való befolyásgyakorlásnak – a társadalom által és a társadalomból eredően. Ebbe az irányba mutattak a konstitucionális alkotmányok, amikor a népképviselet egyetértését követelték meg minden törvényhez, illetőleg azokhoz, amelyek a „polgárok szabadságát és tulajdonát" érintették, miként a kora-liberális és Hegel utáni államtanok is, amelyek a polgárok meghatározó részvételét a törvényhozó hatalomban magának a törvénynek az egyik lényeges fogalmi ismérveként tartották számon.

A szigorú elválasztás helyébe, mely még az állam és társadalom közkeletű dualizmusa értelmében fogant, egy eljárásilag és intézményileg kikristályosodott, állam és társadalom szervezeti-intézményi megkülönböztetésén nyugvó kölcsönhatás lépett. Hogy ennek a kölcsönhatásnak milyen megnyilvánulási formái voltak a politikai és alkotmányjogi helyzettől függően, és hogy ez a kölcsönhatás a demokratikus államformába való átmenetet korántsem zárta ki, azt már Lorenz von Stein világossá tette *A szociális mozgalom története Franciaországban* című művében, melyben Franciaország paradigmatikus példáján keresztül elemzi és vetíti előre az általános fejlődést Európában.

II.

Számba véve állam és társadalom megkülönböztetésének, valamint annak a történelmi fejlődésnek a történeti-politikai alapjait, amelynek során a különbségtétel kifejlődött és közelebbi formáját elnyerte, felismerhetjük, hogy állam és társadalom megkülönböztetésének és szembeállításának tartalma nem lehet valamiféle szigorú „elválasztás", és még kevésbé a két nagyság egymásra vonatkozásának vagy összekapcsolódásának hiánya. Mindez szisztematikus elemzéssel és megfontolással még inkább igazolható.

Az állam, más politikai rendképződményekhez hasonlóan, lényegét tekintve nem szubsztanciális egység, és nem is *közösségi létforma*, ahogyan egy manapság elterjedt meghatározás hangzik, hanem egy szervezet, pontosabban: egy szervezett hatóegység. Ez azt jelenti, hogy egysége és valósága nem egy

(tárgyiasult) egységes akaratban vagy egy szociálpszichikai élményegységben rejlik, hanem egy szervezett cselekvési és hatásösszefüggésben.

Az állam, mint szervezett hatóegység akként jön létre és úgy marad fenn, hogy az önálló emberek ténykedését vezető szervek egyesítik, kormányozzák egységesen, illetve terelik meghatározott irányba és aktualizálják. Az állam tehát nem képzelhető el emberi személyektől függetlenül, akik voltaképpen „hordnokai" az államnak, vagyis akik a szervezett cselekvési és hatásösszefüggést, melyként az állam elénk tárul; tervező, döntéshozó és végrehajtó cselekvésükkel aktualizálják, megvalósítják.

Az állam eme letéteményesei eközben maguk is a társadalomból, illetve a társadalom bizonyos rétegéből vagy csoportjából valók. Ugyan képesek arra, hogy miközben állami feladatukkal és szerepükkel, nevezetesen a köz ügyeinek ellátásával, teljes mértékben azonosulnak, meghaladják társadalmi kötöttségüket és érdekhelyzetüket, ezekre mintegy távolból tekintsenek, ám mégsem hagynak fel *eo ipso* azzal, hogy a társadalomnak is tagjai legyenek.

Mindig fennáll a lehetősége és a veszélye annak, hogy ezek a személyek az állami uralmi és döntéshozói pozíciókat nem csupán a szükségszerűen ellátandó közügyek szellemében, hanem emellett (vagy elsődlegesen) partikuláris, társadalmi csoportokhoz köthető célok érdekében aknázzák ki és aktualizálják.

A másik oldalon az állam, mint szervezett politikai döntéshozó egység, működésében funkcionálisan a társadalomra vonatkoztatott. Az állam a társadalom számára egy szükséges, a társadalom fennmaradásához nélkülözhetetlen megtartó, biztosító és egyszersmind változtató funkciót lát el azzal, hogy megteremti a békés konfliktuskezelés eljárási és intézményi feltételeit (jogvédelem és jogérvényesítés), törvények által rögzíti és garantálja azokat a kereteket, amelyeken belül a társadalom szabad, állami irányítástól mentes ténykedése és kibontakozása folyhat, végül beavatkozó és megelőző (tervezve koordináló) intézkedésekkel elhárítja a társadalom fennmaradását és biztonságát fenyegető veszélyeket.

Állam és társadalom tehát nem két zárt, egymástól elkülönülő szervezet vagy közösség, az állam sokkal inkább a politikai döntéshozó egység és uralmi szervezet egy társadalom *számára* (vagy ha úgy tetszik, *fölötte*); szükségképpeni és sokféle kölcsönhatásban áll a társadalommal, anélkül hogy emiatt megszűnne szervezeti és funkcionális különbözősége, elkülönülése tőle.

Éppen a politikai döntéshozó funkciók ilyen szervezeti összefogása és önállósodása, relatív kioldásuk a társadalmi közvetlenségből az, ami lehetővé teszi egyrészről az államon belüli békeegységet, másrészről mindennemű politikai döntéshozói hatalom hatékony funkcionális visszaszorítását és célorientációját az egyéni szabadság javára.

Egyedül a totalitárius rendszerben, ahol az állami, vagyis uralmi-politikai beavatkozásnak az egyén viselkedésszférájába és az egyének magatartás-aktualizálásába már semmilyen gátat nem *szabnak*, az ilyen beavatkozásnak tulajdonképpen semmi sem állja útját, esik egybe állam és társadalom, és valósul meg állam és társadalom úgynevezett „identitása"; ám ez egyúttal az egyéni szabadság végét is jelenti.

Ezáltal világossá válik, hogy a gyakori kritika, mely állam és társadalom megkülönböztetését és szembeállítását éri, messzemenően téves előfeltevésekből indul ki. Ezek a téves feltevések egyrészt azon a felfogáson alapulnak, hogy állam és társadalom megkülönböztetése és szembeállítása két szervezet vagy közösség megkülönböztetését és szembeállítását jelenti, másrészt pedig azon, hogy megfogalmazódott a gyanú, miszerint e megkülönböztetés és szembeállítás szükségképpeni tartalma a szigorú szétválasztás és kapcsolódás-nélküliség.

Ez aztán oda vezet, hogy állam és társadalom egymáshoz viszonyulásának konkrét alakulásában egy bizonyos szakaszt, nevezetesen a késő-abszolutizmust és a korai konstitucionalizmust, általában véve állam és társadalom megkülönböztetésével és szembeállításával azonosítanak. Mivel azonban azok az előfeltételek, melyek ezen időszakot jellemezték, ma már ténylegesen nem állnak fenn, ezért a megkülönböztetést és szembeállítást teljes egészében meghaladottnak nyilvánították.

A kiinduláskor tapasztalt szűk látókör miatt elsikkad, hogy egyúttal milyen intézményi szabadságbiztosítékokat nyilvánítanak ezzel ugyancsak meghaladottá, mert ezek előfeltételét pont az állam és társadalom megkülönböztetése jelenti. (Kitérőt kell azért tennünk: A modern szociológiában, feltéve hogy az rendszerelméleti jellegű, elterjedt a fogalomhasználat, mely az államot a társadalom „alrendszereként" fogja fel, mégpedig azon alrendszereként, amelynek funkciója a politikai döntések meghozatala és érvényre juttatása.

Ez szélesebb felfogása a társadalomnak, nevezetesen abban az értelemben, hogy a társadalom az emberek közötti kapcsolatok összessége. E kiindulási pontból, melynek a szóciológia, a szociális cselekvés tudománya számára van értelme, logikus az államról, mint a társadalom egy részéről vagy alrendszeréről beszélni.

Állam és társadalom megkülönböztetése, mint e helyütt érdeklődésre számot tartó államelméleti és alkotmányjogi probléma, ezzel sem cáfolva, sem elintézve nincsen; csupán egy másik fogalmi keretben vitatkozunk róla.

Terminológiai félreértésekre reagálva, a szociológia fogalmi nyelvén ezt a problémát akként fejezhetjük ki, hogy egy meghatározott történelmi fejlődés folyamatában az össztársadalom politikai-szociális rendje úgy jött létre, hogy minden politikai döntéshozói funkció az államnál, mint szervezeti egységnél összpontosult és más cselekvési rendszerekkel szemben viszonylagosan önállósodott. Valamint hogy ez a szervezeti egység, az állam, a kizárólag őt illető kötelező erejű szabályozó és politikai döntéshozó funkció által, mely a többi cselekvési rendszert (gazdaság, kultúra, vallás, stb.) érinti és irányítja, ezen cselekvési rendszerekhez, vagyis tulajdonképpen a társadalomhoz képest nem mellérendelt, hanem velük egy másik síkon szemben áll, ami miatt az ilyen értelemben vett társadalom az állami döntéshozatal folyamatára mindenkor befolyást nyerni törekszik.

A fenti gondolatmenet tanulsága akként fogalmazható meg, hogy állam és társadalom megkülönböztetésének kialakulása, valamint állam és társadalom szembehelyezkedése egymással szükségképpen egy, a konkrét megnyilvánulási forma függvényében eltérő, de mindenkor jelen lévő és ható kapcsolódási viszonyt eredményez kettejük között. Ez a kapcsolódási viszony egy szervezeti megkülönböztetésen és szétválasztáson nyugvó (dialektikus jellegű) kölcsönhatásként határozható meg. Az állam (mint szervezett ható- és döntéshozó egység) teremti meg és tartja fenn a társadalom (jog)rendjét, behatást fejt ki a társadalomra és számára javakat hoz létre.

Ebből eredően szükségképpen a társadalom, vagyis az egyének és csoportosulásaik, érdeklődésére tart számot az állami döntések rögzítésének módja és azok tartalma. Ez cselekvési folyamatokhoz vezet a társadalom felől az állam irányába. A társadalom, pontosabban: társadalmi csoportok vagy hatóterek, befolyást próbálnak szerezni az állami döntéshozó szervekre, igyekeznek azokat saját szolgálatukba állítani vagy bizalmasaikkal betölteni, hogy ezáltal az állami döntéshozói hatalmat és hatóerőt saját érdekeik javára aktualizálják. A másik oldalon az állam, pontosabban: az állami szervezeti egység, nem utolsósorban a szervezeten belül meghozott döntések hatékonysága érdekében, a társadalom teljesítményére és teljesítőkészségére van utalva. Ahhoz, hogy hatalmas legyen, rendszabályai és döntései mindenképpen társadalmi közmegegyezést igényelnek.

Eltérő, hogy milyen mértékű konszenzus szükséges mindehhez, ezt állam és társadalom kölcsönhatásának államformafüggő alakulása, valamint a társadalom tudatállapota szabja meg: kisebb mértékű konszenzus jellemző a diktatúrára, mint a demokráciára, de magát a közmegegyezést egy állam sem nélkülözheti.

A vezető állami szervek ezért, ideértve azokat a csoportokat is, amelyekre mindenkor támaszkodnak, igyekeznek a társadalmat annak érdekében befolyásolni, hogy teljesítőkészsége fennmaradjon vagy erősödjék, és ezáltal a (saját) állami hatóerő megvédhető vagy megszilárdítható legyen; amilyen mértékben ez sikerül, olyan mértékben erősödik vagy marad fenn az állami döntések számára nyitva álló cselekvési tér.

Az állam szellemi és etikai tartalma, melyben az állami politikai döntéshozó hatalom végső soron megalapozását és igazolását leli, ugyancsak a kölcsön-

hatás eme formájának alárendelten realizálódik; e kölcsönhatás az állami szervezeti egységgel egyszer és mindenkorra, mondhatni önmagától adott. Létrejöttét az is segíti, hogy az állami döntéshozói pozíciókat mindenkor betöltők – akik maguk is beágyazottak a társadalomba, illetve ilyen kötelékből érkeznek –, állami hivatalok és jogosítványok célirányultságában és felelősségi rendszerében sorakoznak fel, és hogy ekként meghatározott cselekvésük az egyéneknél, valamint a társadalomban a közügyek, vagyis a mindenki számára közös ügyek iránti lelkes elkötelezettségként talál visszhangra.

Ha felismerjük állam és társadalom viszonyrendszerének ezt a specifikusan sajátos voltát, akkor megmutatkozik, hogy mi e viszonyrendszer konkrét megjelenési formájának alapja. Ez az alap olyan tényezők (alkotmányjogi) lefektetésében keresendő, mint az állam társadalom általi befolyásolásának módja, e befolyásgyakorlás eljárásjogi formája és korlátozása, tehát különösen az állami döntési és akaratképzési folyamat szervezete és alakulása, valamint az állami befolyásgyakorlásnak, az állami döntések társadalmat érintő végrehajtásának módja, alakulása és korlátozása. Ez egyúttal természetesen az állam- és alkotmányforma alapkérdése is.

Mindennek rögzítése, illetve kialakítása, ha a sokféle variációt néhány alapvető mintára vezetjük vissza, egy, a társadalomtól az állam felé mutató, vagy pedig egy, az államtól a társadalomba vezető egyoldalúan meghatározott viszonyrendszer értelmében történik.

A meghatározó alapmintától függően állam és társadalom viszonyának rendezése szempontjából eltérő modelltípusokat különböztethetünk meg

Az *autoriter* modell az állam politikai döntéshozó szférájának társadalmi behatásokkal szembeni önállóságát és függetlenségét tartja szem előtt; az állami uralmi rendszer a társadalomtól önmagában állva elkülönül, vagyis az állam támpillérét jelentő csoport nem vetélkedik az állami uralmi hatalom gyakorlásáért.

A *demokratikus-liberális* modell kiindulópontja, hogy a politikai akaratképzésben mindenki szabályozottan részt vehet, és mindenki szabadon tölthet be állami döntéshozói pozíciókat, tekintet nélkül arra, hogy a társadalmat érintő állami behatásnak rögzített korlátai vannak.

Az *intézményi* modell valójában egy köztes forma az autoriter és a demokratikus-liberális modell között, mely az állami hatóegységet olyan konkrét intézményekben igyekszik megtestesíteni, amelyek nem különülnek el szigorúan a társadalomtól, hanem közvetítő intézmények (ld. Hegel), mint például a tisztviselői kar, a hivatásrendi korporációk, közösségi önkormányzatok, valamint (de nem kizárólag) a népképviselet is.

Végül a *totalitárius* modell állam és társadalom szembeállításának felszámolását jelenti; ez a modell egyrészről magában foglalja az állami hatáskör korlátlan kiterjesztését annak érdekében, hogy uralmi-politikai hozzáférés

nyíljon a társadalmi egészhez, másrészről pedig az államot egy társadalmi csoport (a párt) puszta eszközévé vagy végrehajtó szervévé változtatja, ami által az államnak mint átfogó szervezetnek ez a jellege, valamint irányultsága, a köz felé fordulása elvész.

III.

Az eddig kifejtettekre tekintet nélkül vonatkozik állam és társadalom megkülönböztetésének és szembeállításának problémája a demokráciában, pontosabban: egy demokratikusan szervezett államban különösképpen. A demokratikus elv szerint, ahogyan azt a német Alaptörvény 20. cikk II/1. is rögzíti: minden állami döntéshozói hatalomnak a népre kell visszavezethetőnek lennie; a nép által kell képződnie, az állami döntéshozatal rendszereibe történő periodikus választások vagy közvetlenül a nép döntései útján, a néppel szemben kell legitimációval rendelkeznie, a néphez vagy a nép által életre hívott szervekhez fűződő felelősségi és ellenőrzési viszony alapján.

Mivel azonban a nép, konkrétan szemlélve, nem a társadalom „mellett" vagy „előtt" létezik, hanem összességében véve a társadalmat alkotja (is), ezért van-e még bármilyen értelme állam és társadalom szembeállításának és megkülönböztetésének, van-e bármiféle szükségszerűség, amely emellett szól? Nem vezet-e a megkülönböztetés és szembeállítás szükségképpen a demokratikus princípium relativizálódásához, a népakarat mindenkor meghatározó voltának korlátozásához, sőt akár részbeni felszámolásához?

Állam és társadalom megkülönböztetésének fenntartása a demokratikus államban nem jelenti a demokratikus princípium hatályon kívül helyezését, jelenti ugyanakkor annak bizonyos mértékű korlátozását és integrálását az egyéni és társadalmi szabadság biztosítása érdekében. A demokratikus, nép által képződő uralmi és döntéshozói hatalom ily módon válik közvetítésben részessé: egyrészről a demokratikus akaratképzés és a szervezeti egységként megjelenő állam döntéshozatalában való szabad közreműködés valósul meg, az állam *demokratikus* államma lesz, a másik oldalon pedig fennmarad az államhatalom korlátozása és funkció-visszaszorítása az egyéni és társadalmi szabadságra tekintettel, mely állam és társadalom megkülönböztetésében gyökeredzik.

A szabadság tehát „kettős varratú": az állami hatalom döntéshozatalában való közreműködés és részvétel szabadságához társul az egyének, valamint a társadalom meghatározott államhatalmi beavatkozásokkal szembeni polgári szabadsága általában. A demokratikus elvnek éppen ez a szerkezete és egyúttal integrálódása a szabadság kétszeres biztosítása érdekében az, ami mellett a német alaptörvény elkötelezi magát, amikor a demokráciát jogállami, szabadelvű demokráciaként foglalja alkotmányba [20. cikk (2) bekezdés és 28.

cikk], az alapjogok tiszteletben tartását a törvényhozó számára is kötelezővé teszi (1. és 3. cikk), valamint ezek lényegi tartalmát érinthetetlenné nyilvánítja [19. cikk (2) bekezdés, 79. cikk (3) bekezdés].

Ha ezzel szemben az állam funkció-visszaszorításától az állami döntéshozói hatalom demokratikus jellegére hivatkozással tekintünk el, akkor a szabadság a demokratikus közreműködés szabadságára korlátozódik. A demokratikus állami döntéshozói hatalom mindenütt való illetékessége ugyanis, éppen a demokratikus jellegből adódóan, egyúttal azt is jelenti, hogy az egyén és a társadalom állami döntéshozó hatalomba való bevonása totálissá válik.

A demokrácia ebben az esetben azt jelentené, hogy mindenki mindenről határozhat; már csak a demokratikus folyamaton *belül* létezik egyetlen (közreműködési) szabadság, és nincs többé szabadság a demokratikus folyamattal *szemben*. Az eredmény a totális demokrácia, amelyben az egyének teljes egészében tagjai a demokratikus kollektívának, és amely éppen ezért szükségképpen totalitárius jelleget ölt.

E helyütt mutatkozik meg a „demokratizálás" fogalmának kétarcúsága. A demokratizálás lehet értelmes politikai kívánalom abban a jelentésében, hogy az állami döntéshozó hatalom demokratikus struktúrája javítandó, és hogy azok a társadalmi hatalmi pozíciók, amelyek mások szabadságát, vagy magát a demokratikus államot veszélyeztetik, azokat demokratikus ellenőrzésnek kell alávetni. Ha ezzel szemben azt jelenti, hogy a társadalmi szabadság valamenynyi területét alá kell rendelni részleges csoportok *demokratikus* előíró hatalmának, hogy a társadalmat ezáltal egyrészről *szabaddá* tegyük az államtól, másrészről önmagában demokratizáljuk, akkor a demokratizálás útjelző a totalitarizmus felé.

Ekkor a politikai döntéshozó hatalomnak éppen azt az államszervezetnél való koncentrálódását oldja fel, amely szükséges feltétele az egyéni szabadság biztosításának, pontosan azért, hogy ez utóbbit részleges társadalmi csoportok irányítási és egységesítési törekvései ellenében szavatolja.

A demokratikus államban sem egyedül az állami döntéshozói hatalom korlátozása adja az állam és társadalom közötti különbségtétel fenntartásának gyakorlati alkotmányjog jelentőségét; ez a politikai akaratképzés szervezeti formáira, valamint az állami szférának a közszférától való elhatárolására tekintettel is megmutatkozik.

Ha abból indulunk ki, hogy állam és társadalom a demokráciában „egybeesik", az állam „a társadalom önszerveződése" lesz, akkor a politikai akaratképződés elviekben sem nem „állami", sem nem „társadalmi", hanem egész egyszerűen egy „közjellegű" folyamattá válik, melynek révén tetszőleges állami szabályozások, valamint társadalmi képződmények tetszőleges befolyásolási és autonómiaigényei igazolódnak, ezáltal pedig az egységes politikai döntéshozó hatalom folyamatos felaprózódása nyer legitimációt. Ha ezzel szemben

a politikai akaratképződés egy, az államtól megkülönböztetett, az állami beavatkozás alól elviekben kivont társadalomból eredő és az állam felé irányuló folyamatként jelenik meg, akkor tilos e folyamatnak minden olyan állami befolyásolása, amely túlmutat a keretfeltételek biztosításán, vagyis a társadalmi szabadság minimálisan szükséges szabályozásán. A politikai pártok – eltekintve politikai funkciójuktól és az államszervezetbe befelé irányuló hatásuktól –, nem válhatnak az állam szerveivé, hanem szükségképpen egy különleges közbülső helyzetben maradnak társadalom és állam között: cselekvő szervek lesznek a társadalom felől, amennyiben az politikailag aktivizálódik, az államra hatóan és az államba behatóan, vagy hogy Lenin kifejezésével éljünk, „transzmissziós szíjat" alkotnak társadalom és állam között. Ugyanígy a civil szervezeteket, mint a társadalmon belüli szabad képződményeket, sem lehet államilag irányítani és nem lehet működési terüket beszűkíteni, ide nem értve az állami döntéshozatali folyamatra gyakorolni kívánt befolyásuk eljárási szempontú szabályozását abból a célból, hogy az állami döntéshozatali folyamat demokratikusan nem legitim szereplők nyomás-gyakorlásától mentesüljön.

Végül olyan garanciák, mint a sajtószabadság, a véleménynyilvánítás szabadsága, az egyesülési és gyülekezési szabadság, eltekintve kimagasló jelentőségüktől és funkciójuktól a politikai akaratképzési folyamatban, az egyéni és társadalmi szabadság szféráiként elzárva maradnak az állami szervek célzott, például ezen alapjogok demokratikus funkciójavítására hivatkozó beavatkozása elől.

Ha állam és társadalom megkülönböztetését feladjuk, akkor elveszítjük az állami és közfeladatok, illetőleg a köz szempontjából releváns feladatok megkülönböztetésének lehetőségét is. A bírói gyakorlatban, valamint a jogirodalomban ennek kapcsán elharapódzó homály és zavar igencsak tanulságos. A német alkotmánybíróság a közelmúltban alkotmányellenessé nyilvánította a rádióintézmények általános forgalmi adóját, és abból a körülményből, hogy a rádióintézmények közfeladatot látnak el, valamint hogy szervezetileg ennek megfelelően, a német alaptörvény 5. cikk (1) bekezdéséből eredő megkötésekre figyelemmel épülnek fel, minden további nélkül azt a következtetést vonta le, hogy esetükben k*özjogi* feladatról beszélhetünk, jóllehet e feladat ellátásával szemben egyúttal az államtól való függetlenség is követelmény.

Eltekintve attól a kérdéstől, hogy a bíróság a konkrét esetben mennyire érezte kötve magát a rádióintézmények tevékenységének „közigazgatás"-ként való besorolásához az ún. televízió-ítéletben az érvelés logikája önmagáért beszél; állami és társadalmi szféra, állami és társadalmi feladat közötti bárminemű különbségtétel hiánya képezi alapját, következménye pedig a közjellegű és közjogi feladat, illetőleg felelősségvállalás szétválasztásának lehetetlensége.

Ugyancsak a közelmúltban alkotta meg elméletét W. Kewenig, miszerint az egyházak számára a többi társadalmi csoporthoz képesti prominens jellegük-

ből kifolyólag, melynek révén a „köz szférájába" és így az „intézményesült államiság" közelébe emelkednek, valamint az általuk ellátott (szociális és kulturális) közfeladatok folytán egyrészről a közjogi szervezeti státusz igazolódik, másrészről az egyházaknak állami támogatásra keletkezik igényük, ha az egyházi adó-megállapítás jogát megvonják tőlük.

Ha elfogadjuk az oksági összefüggést, akkor a szakszervezetek, valamint a dolgozói érdekvédelmi szervezetek aligha csekélyebb "prominenciával" és közfeladatok, vagyis a társadalom és az egyének gyümölcsöző együttélése szempontjából szükséges és nélkülözhetetlen, ekként közjellegű feladatok ellátásával, továbbá ennek megfelelő állami támogatás iránti igénnyel tűnhetnek szemünkbe. Végeredményben ugyanez lehet és lesz is a sorsa a napi és a heti sajtónak, de akár a tejkereskedelemnek is.

Az, hogy a közjellegű pozícióból és/vagy feladatból különleges állami elismerés, támogatás, szubvencionálás következik, az általános jogi egyenlőség alóli kivételnek, vagyis az előjogoknak és privilégiumoknak olyan új rendszerét hívja életre, amely ellentmond a demokratikus elvnek. A demokratikus *princípium* szellemében ennek következménye csak az lehet, hogy az ilyen kiváltságos közpozíciók és közfeladatok letéteményeseit ugyancsak demokratikus akaratképzésnek és ellenőrzésnek vetjük alá.

A társadalomban ellátott közfeladatok és ott betöltött közpozíciók hatósugaránál fogva ez természetesen társadalmi szférák messzemenő államosításához, vagy pedig, az idő szelének sodrásában, „demokratizálásához" vezet, melynek veszélyeit fentebb taglaltuk.

A védekezés egyetlen módja, ha az alkotmányjogi megközelítés kiinduló- és vonatkoztatási pontjául nem a materiálisan közjellegűt és nem a (materiális) közfeladatokat választjuk, ahogyan manapság gyakorta teszik, hanem az állami és a *társadalmi* feladatok szembeállítását (és ezzel állam és társadalom megkülönböztetését). Ezzel nem azt vitatjuk, hogy a társadalmon belül sokféle módon kerülhet sor (a fenti értelemben vett) közfeladatok ellátására, valamint hogy, mint például a tej- és élelmiszerkereskedelemben, magánszemélyek is lehetnek letéteményesei ilyen közfeladatoknak. Ebből azonban még nem következik az, hogy átlépnénk az állami vagy közjogi térfélre. A döntő kérdés sokkal inkább az, hogy egy adott közfeladat az alkotmány vagy a demokratikus jogalkotó alkotmányos keretek között meghozott valamely döntése értelmében állami feladatnak minősül-e és ilyenként szerveződik-e meg.

Ha a feladat állami feladatnak minősül, akkor ellátását is be kell illeszteni az állami szervezeti és felelősségi összefüggésrendszerbe; ebben az esetben ezt a feladatot, az állami ellenőrzés alatt álló önkormányzatok kivételével, nem lehet saját „közfeladatként" a társadalom egyes tagjaira vagy olyan társadalmi csoportokra bízni, amelyek kívül esnek a demokratikus, vagyis az államalkotó népre vonatkoztatott felelősségi és ellenőrzési összefüggésrendszeren.

Ellenkező esetben az alkotmánnyal szemben álló hatalmi tényezőket hívnánk életre. Ha viszont a feladat társadalmi jellegű és az állam nem tart rá igényt, akkor ellátása az általános, a társadalomban és a társadalom számára érvényes jognak rendelődik alá; ha a feladat valamilyen különös jelentőséggel bír a köz számára, akkor alávethető olyan megkötéseknek, melyek a feladat ellátását e különös jelentőségre tekintettel biztosítják, maga a feladat azonban nem lép ki a társadalom szférájából és nem keletkeztet igényt „közjellegű" privilégiumra. A célzott állami támogatás, illetőleg szubvenció kérdése nem a közrelevancia, hanem a *társadalmi szabadság* megóvásával kapcsolatos állami felelősség szempontjából fogalmazódik meg, mely utóbbihoz manapság bizonyos mértékben a szabadság megvalósításához szükséges szociális előfeltételek garantálása is hozzátartozik. Hogy mely köz- vagy a köz szempontjából releváns feladatokat lehet, illetőleg kell állami feladatokká nyilvánítani, az emellett a jelenlegi alkotmányos keretek között demokratikus, vagyis törvényhozói döntés függvénye.

A döntési mozgástér mindenesetre igencsak korlátozott. Van jó néhány közfeladat, melyek szükségképpen állami feladatok, mint például a jogápolás, a rendvédelem, a külső biztonság megteremtése és fenntartása. Emellett széles skálája van azoknak a közfeladatoknak, amelyek állami feladattá nyilváníthatók, de ez korántsem kötelező, és amelyek ezáltal egyidejűleg állami és társadalmi feladatokként is elláthatók egymás mellett (pl. oktatás, képzés); végül létezik egy terület, melyet kétségkívül köz- vagy a köz szempontjából releváns, de az állami feladattá nyilvánítás elől alapjogi garanciákkal elzárt és így egyedül a társadalom számára fenntartott feladatok alkotnak (pl. sajtó, vallási-világnézeti hitvallás).

IV.

Ha tehát ezek szerint a demokratikus princípium nem vezet szükségképpen állam és társadalom megkülönböztetésének és szembeállításának felszámolásához, akkor már csak az a kérdés, hogy ez nem következett-e már be egy másik ok, nevezetesen a polgári jogállamból a modern szociális államba való átmenet miatt, vagy nem kell-e emiatt bekövetkeznie?

A gazdasági és szociális folyamatok fokozódó állami adóztatása, a szociális feszültségek és a társadalmi egyenlőtlenség kiküszöbölését szolgáló, egyre jellemzőbben szabályozó, kiegyenlítő és elosztó törvénykezés, továbbá az életfontosságú és gondoskodó szolgáltatások mind nagyobb mértékben az állam általi nyújtása üzenhet-e mást, mint azt, hogy állam és társadalom szervezeti megkülönböztetésének és szétválasztásának folyamatos megkerülése és ekként önfelszámolása megy végbe?

A kérdés hamar megválaszoltnak tűnhet, a válasz azonban pontos megfontolást igényel. Az állami tevékenység szociális államra jellemző térhódítása ugyanis, különösen az életfontosságú és gondoskodó szolgáltatások állam általi nyújtása, valamint az állam beavatkozása bizonyos társadalmi folyamatokba, önmagában nem ellenprincípiuma állam és társadalom megkülönböztetésének, hanem ahhoz tárgyszerűen és szisztematikusan hozzárendelt.

A polgári társadalom állam által garantált, támpillérül szolgáló rendezőelveit, bizonyos értelemben „alkotmányát", a jogegyenlőség, az iparűzés szabadsága és a megszerzett tulajdonhoz fűződő garanciák alkotják.

Aktualizálva ezen elveket, melyek a természetes és gazdasági egyenlőtlenséget teljes, és csupán a mások azonos szabadsága által korlátozott kibontakozáshoz segítik, szükségképpen adódik a tulajdoni viszonyok által meghatározott szociális egyenlőtlenség, valamint, ezen egyenlőtlenségnek a tulajdonhoz fűződő garanciák miatti jogi megszilárdulásával és állandósulásával, egy osztálytermészetű antagonizmus a társadalmon belül.

Ha ez a fejlődés, mely a társadalom lényegében gyökeredzik szabadon, vagyis állami akadályozástól mentesen folyhat, akkor az állam által szavatolt és óvott jogi szabadságot és egyenlőséget mind több ember üres formaként éli meg: az elviekben legszabadabb, a jog egyenlőségén nyugvó társadalom önnön magából hozza világra a materiális szabadtalanságot.

Következésképpen az állam, teljes összhangban állam és társadalom eredeti egymáshoz rendelésével, a társadalom szabadságát és alkotmányát garantáló funkciójában, beavatkozásra, szuverén szabályozó hatalmának célzott latba vetésére köteles annak érdekében, hogy a társadalmat megóvja önmaga elpusztításától. Ugyanez az elv, amely szerint a társadalom először az uralmi-politikai és korporatív kötelékekből szabadult fel, és innen kezdte meg iparszerkezetének kibontakoztatását, követeli meg a társadalmi fejlődés előrehaladott szakaszában a szociálisan aktív, az állítólag működőképes önszabályozás mechanizmusába beavatkozó állam létét.

Az államnak fel kell lépnie a szociális egyenlőtlenséggel szemben, mely a szabadság és egyenlőség dialektikája szerint a társadalom talaján rendre újratermelődik, azt szociális kiegyenlítés és szociális intézkedések útján csökkentenie kell, hogy ezáltal az egyéni és társadalmi szabadság, valamint a jogi egyenlőség valóság maradhasson.

„Egyedül az éli meg a szabadságot igazi szabadságként, akire nézve annak feltétele teljesül, vagyis aki birtokában van a szellemi és anyagi javaknak, melyek az önmeghatározás előfeltételei" (L. v. Stein). Nincs ez másként az „uralt élettér", vagyis a saját élet területén való egyéni autarkia veszendőbe menetelével sem, mely az ipari-technológiai fejlődéssel következett be. Ennek helyébe, Dieter Suhr találó megfogalmazásával élve, a *szociális élettér* lépett.

Az egyéni életviszonyok ebből eredő sokasodó jogi szabályozása önmagában még nem jelenti az egyéni és társadalmi szabadság állam általi felszámolását, hanem annak a szükségszerűségnek felel meg, hogy az egyének és a társadalom szabadságát immáron a sűrűbbé vált szociális vonatkozások és intézkedések *közepette*, és nem, mint korábban, ezeknél előbbre valóként kell hatékonyan fenntartani. Állam és társadalom megkülönböztetése szempontjából egyik esetben sem az a döntő, hogy állami beavatkozásra, az állam által szociális kiegyenlítésre, az egyéni és társadalmi életfolyamatok sokasodó jogi szabályozására kerül sor, hanem az, hogy mindez milyen elvi alapon és ennek megfelelően mely határok között megy végbe. Ezt már, egyéb előfeltételek mellett, L. v. Stein is felismerte. A döntő kérdés az, hogy a társadalom megőrzi-e önmagában előbbre való jellegét, vagy pedig a szociális állami aktivitás szükségességére hivatkozással a szociális egész kezdettől fogva aláveti magát az állam kormányzási és szabályozási igényének.

Akkor következik be gyökeres változás, amikor ezek az intézkedések már nem az államnak a társadalmat és annak rendjét érintő megtartó és szavatoló funkciójában találják meg igazolásukat és korlátozásukat – vagyis már nem biztosítékként, a társadalmi alkotmányosság keretében kerül rájuk sor azért, hogy mindenki számára megteremtődjenek a szabadság megvalósításának szociális feltételei –, hanem olyan messzebbre mutató politikai célokat követnek, mint például a gazdasági-szociális folyamatok közvetlen állami irányítás alá vonása. Ebben az esetben a társadalom elveszíti azt az önmagában előbbre való jellegét az állammal szemben, amely abban áll, hogy az ilyen társadalom az állami behatásnak csak korlátozottan és csupán meghatározott célokra tekintettel rendelődik alá, és a társadalom, mint önmagában előbbre való, megszűnik az államban.

Döntő tehát az állam szociális igazgatási tevékenységének *mérték-meghatározása*; ettől függ a (nyílt vagy burkolt) átfordulás állam és társadalom egymáshoz képesti viszonyában. Példának okáért a német Alaptörvény igyekezett állam és társadalom megkülönböztethetetlenné válásának elejét venni; nem engedett egyszerűen szabad utat a szociális államnak, hanem a jogállamot és a szociális államot – tudatosan – egymás mellé rendelte, vagyis egymással a jogi kapcsolódás és kölcsönös korlátozás viszonyába állította. A létgondoskodásra, szociális kiegyenlítésre és szociális újraelosztásra irányuló szociális állami tevékenységek, melyekre törvényhozó és közigazgatás egyszersmind jogosult és köteles, nem adnak felmentést a jogállamiság követelményei, különösen az egyéni és társadalmi szabadság garantálása alól; a szociális állami cselekvésnek illeszkednie kell a jogállami biztosítékok és korlátozások keretei közé. A német Alaptörvény, miként a demokratikus elv megvalósítása kapcsán, úgy az általa alkotmányjogi parancsolatnak ítélt *szociális kérdés*re adandó állami válasszal

összefüggésben is rögzítette és nyitva hagyta állam és társadalom megkülönböztetését. De vajon ezzel a megkülönböztetés máris valósággá is vált?

V.

Itt kell közelebbről szemügyre vennünk egy folyamatot, amely nem azonos a szociális államba való (jogállamilag kötött) átmenettel, vele azonban szoros tárgyi összefüggésben áll, emellett ugyanakkor jóval messzebbre nyúlik: ez a folyamat állam és gazdaság egyre gyakoribb azonosítása egymással.

E mind gyakrabban tapasztalható azonosítás oka egyrészt magában az ipari-technológiai folyamatban keresendő, mely a jelenlegi expanziós stádiumában immanens funkcionalitásából eredően és termelékenysége érdekében egyre kiterjedtebb tervezési rendszerekbe hatol be azért, hogy a lehetséges zavaró tényezőkkel, folyamatosan növekvő költségdimenziójuk okán, felvegye a harcot a termelésre és értékesítésre tekintettel. Ez a tervezési rendszer megfelelő tervezési és irányítási támogatást igényel állami téren, hogy biztosítani lehessen a gazdasági tervezési adatok, különösen az állami keresletszabályozás és piaci válságmegelőzés (konjunktúraszabályozás) viszonylagos megbízhatóságát mindenkor az immanens gazdasági fejlődés ciklusára adandó válaszként.

Másrészről ez az azonosítás az új szociális állami feladatokból adódik. Az államnak ma, a szociális kiegyenlítésen és a jogi szabadság megvalósításához szükséges szociális előfeltételek megteremtésén túl, átfogó szociális biztonságot, növekvő jólétet és társadalmi előmenetelt kell szavatolnia. Ez az elvárás az állammal szemben jelenleg általános és nagymértékben alapozza meg az állam legitimációját. Ennélfogva az állam szükségképpen számottevően érdekelt a gazdaságban, és az államot a gazdasággal azonosítják.

Az államnak, saját feladatai érdekében, egy, a gazdasági folyamatot és fejlődést szolgáló megtartó funkcióval kell azonosulnia. Ez, ebből az irányból is, az állam általi keresletszabályozáshoz és válságmegelőzéshez, vagyis a gazdasági-szociális folyamat globális állami irányításához és ennek megfelelő átfogó tervezéshez vezet.

Az állam ezen irányítási funkciója nem látható el szuverén módon, közvetlen parancs vagy tiltás útján, hanem a szabad gazdaság rendszerében kizárólag a gazdasági folyamat belső szabályozóeszközeihez alkalmazkodva lehetséges. A gazdasági-szociális viselkedés meghatározott területeire (befektetések, fogyasztás, megtakarítási tevékenység), melyek száma folyamatosan növekszik, kiterjed az állami tervezés rendszere és az arra vonatkoztatott felüldeterminált ság az államtól kiinduló piacstratégiai szabályozás által (befektetés-ösztönző adókönnyítés, a megtakarítási hajlandóság növelése prémiumrendszerrel; fogyasztáscsökkentés adók útján történő vásárlóerő-elvonással stb.).

Az eszközök, melyeket az állam ennek során igénybe vesz, az adópolitika, a költségvetési politika, a pénzpolitika és a juttatási politika körébe tartoznak. Az egyéneket ezek legtöbbször nem közvetlenül érintik parancsként vagy tilalomként, hanem közvetetten, ösztönzések, könnyítések, megnövelt vagy csökkentett juttatások formájában; ezek az eszközök tehát majdnem teljes egészében kívül esnek a jogállami formatipológián, és ugyanilyen mértékben vonják ki magukat a jogállami ellenőrzés alól. Mégis egyre nagyobb mértékű elhomályosítását jelenti mindez az állam és társadalom közötti határvonalnak, amely egyúttal és elsődlegesen az egyéni szabadság javát szolgáló határvonal is.

Hogy ennek kapcsán miként válik eggyé állam és társadalom, azt a parlament H. J. Arndt által hangsúlyozott három funkciója világítja meg állam és gazdaság viszonylatában. A parlament törvényhozási és költségvetési jogosítványánál fogva 1. letéteményese az adó- és juttatási törvényekben kifejezésre jutó globális jövedelem- és elosztó politikának – szociális-állami szabályozó- és kiegyenlítő funkciójában itt szemben áll a társadalommal és a társadalom érdekeivel (ld. fent IV. alatt); az állami kiadásokat és így a piacon az állami keresletet meghatározva 2. a gazdasági folyamat szereplőjeként, mégpedig az állami költségvetés nagyságrendje okán piaci jelentőségű, döntő befolyással bíró résztvevőjeként lép fel; végül feladata 3. a gazdasági folyamat említett globális irányítása, melyhez azonban nem állnak rendelkezésére különleges, önálló eszközök, hanem az 1.) és 2.) pontban írt eszköztárból kell merítenie, ám nem az ellátandó feladatok saját tárgyi logikája szerint, hanem egy, a globális irányítást szolgáló felüldeterminálás jegyében.

Megfelel ennek a felüldeterminálásnak, hogy például jövedelem, kereset és vagyonképzés meghatározása, amennyiben ezek az állami költségvetéstől, illetve az állami törvényektől függenek, egyre inkább nem kizárólag e tényezők saját tárgyi logikájából, hanem egyúttal, ha nem elsődlegesen, az összkereslet szabályozásához fűződő funkcióviszonyukból (vállalható mértékű vásárlóerő-növelés, példakép-hatás bértárgyalásokhoz a gazdaságban) kiindulva történik. Ugyancsak egybecseng az említett felüldeterminálással, hogy a magánvállalkozói tevékenység, ha egy bizonyos nagyságrendet elér, köz-relevanciára tesz szert azzal, hogy a veszteségeket, valamint a likviditás hiányát (Henschel, Kupp) az állam „szocializálja", vagyis átvállalja, kiegyenlíti (ami természetesen felveti a kérdést, hogy ilyen körülmények között miért marad a nyereség továbbra is „privatizált").

Az itt vázolt fejlődés olyan Moloch-állam képzetét kelthetné bennünk, amely egyre növekvő mértékben olvasztja magába és vonja uralma alá a gazdaságot és a társadalmat.

Állam és gazdaság jelenkori azonosítására ezzel szemben jellemző, hogy az állam egyfajta szolgálati viszonyba kerül az ipari-gazdasági folyamathoz képest.

Feladatainak köre ugyan növekszik, de ugyanilyen mértékben gyengül saját döntéshozó hatalma is.

Szabályozó és irányító funkciójának ellátása során az állam nem a „felsőbbrendű harmadik", aki kezében tartja a gyeplőt, hanem *kiegészítő funkciót* tölt be az ipari-gazdasági folyamat számára. A maga részéről nem ő generálja a gazdasági folyamat fejlődése és szabályozása szempontjából releváns adatokat, hanem re-aktív cselekvéssel válaszol a gazdasági folyamatban vele szemben autonóm módon képződő tényekre és tendenciákra.

Az úgynevezett globális irányítási folyamat alanya nem az állam, hanem maga az ipari-gazdasági folyamat; vele szemben az állam >teljesítési segéd<, mely az ipari-gazdasági folyamat számára >kártalanító kezességet< nyújt, hogy garantálja annak belső, növekedés-, termelékenység- és hozamközpontú működését. És hogy ez a jellemzés nem polémiai túlzás, azt mi sem teszi jobban világossá, mint a közberuházások helyzete. A közérdekű, pontosabban: állami és kommunális beruházások, állam és gazdaság azonosításának jelenlegi rendszerében, alapvetően másodlagosak az úgynevezett magán, vagyis gazdaságimmanens és nyereségorientált beruházásokhoz képest. Ez arra való tekintet nélkül így van, hogy a közberuházások a köz számára objektíve fontosak.

Ilyen beruházásokat akkor lehet nagyobb volumenben megvalósítani, vagyis az állami kiadások fokozásával lebonyolítani, ha az ipari-gazdasági folyamat önmagától visszafejlődik és ösztönző hatású keresletbővítésre szorul. Ha ezzel szemben az ipari-gazdasági folyamat saját ösztönző erőinek hatására a gazdasági fellendülés csúcsán vagy megfelelő expanziós szinten tud maradni, akkor az államnak megtartó funkciója révén lesz saját piaci részesedése, és a közkiadások az ellenkormányzó stabilizálás szolgálatába állítandók, vagyis az államnak önmegtartóztatást kell gyakorolnia, hogy ne fűtse tovább a konjunktúrát.

A maga részéről az államnak eközben nincs lehetősége a gazdasági folyamat azon belső ösztönző erőinek ellenőrzésére, amelyekhez a gazdasági alanyok beruházásokkal kapcsolatos döntései mellett nem utolsósorban a szociális termék elosztásáról való előzetes rendelkezés is hozzátartozik a bérautonómia keretében; az államnak ezeket a belső ösztönző erőket vele szemben autonóm módon képződött tényezőkként kell elfogadnia.

Az ipari-gazdasági folyamat olyan alanyi pozíciója nyilvánul itt meg, hogy ő maga a köz irányában felelősségvállalásra nem kötelezett; az állam tölti be a szavatoló funkciót az ipari-gazdasági folyamatnak a benne rejlő immanens-autonóm ösztönző erők szülte határtalan önkibontakoztatásához.

Másrészről, pontosabban: egyidejűleg elvárás az állammal szemben, hogy fontos területeken ellássa a létgondoskodás körébe tartozó feladatokat és a társadalmi haladás letéteményeseként lépjen fel: a köz igényeinek megfelelően ki kell alakítania számos közintézményt (iskolák, kórházak, játszóterek, idősotthonok stb.), feladata továbbá, hogy saját erőből fejlessze és javítsa az infrastruktúrát, mely az ipari-gazdasági folyamat szabad kibontakozásának elsődleges alapja, végül pedig mind nagyobb részt kell vállalnia az ipari-gazdasági folyamat általános szociális költségeiből (környezetvédelem, közlekedésbiztonság és -bővítés stb.).

A belső ellentmondás ezzel, melyet állam és gazdaság jelenkori azonosítása hordoz, nyilvánvalóvá lesz: egyrészről az államra nehezedik mind az összkereslet szabályozásáért (konjunktúraszabályozás), mind pedig a létgondoskodásért és a társadalmi haladásért való felelősség; másrészről viszont az állam elzárva marad annak lehetőségétől, hogy kötelező erővel befolyásolja az olyan tárgyú döntéseket, mint a beruházások és beruházási prioritások, valamint a szociális termék bérmegállapodással történő előzetes elosztása, melyek mind elsődleges tényezői a gazdasági termelékenység konjunktúrafejlődésének, célirányultságának, továbbá keretet szabnak a lehetséges állami kiadásoknak. Röviden: az állam úgy adjon, hogy eközben ne vegyen el.

Állam és gazdaság jelenkori viszonyának központi kérdése ebből eredően az, hogy képes-e az állam hatékony konjunktúravezérlésre és előgondoskodásra a társadalmi haladás érdekében, ha (annak minden következményével) a beruházás-szabályozásnak, valamint a szociális partnerek bérautonómiája kötelező erejű befolyásolásának joga nem illeti meg.

Ezt a kérdést csak akkor tudjuk nem tagadólag megválaszolni, ha kellő alappal feltételezhetjük, hogy az ipari-gazdasági rendszer önmagától van abban a helyzetben, hogy beruházás-irányítást és a köz ügyeihez igazodó beruházási prioritásokat termeljen ki a bérautonómia önszabályozásával egyetemben. Vajon eddigi tapasztalatunk ezt igazolja?

Ha a problémát az érdeklődésünkre számot tartó kérdésfeltevésre vonatkoztatjuk vissza, akkor felvetődik, hogy az ipari-gazdasági folyamatot – a vázolt ellentmondásból való kiútként – a közvetlen állami szabályozási és felelősségi terület részeként kell-e kezelnünk, vagyis hogy ki kell-e emelnünk az államnál önmagában előbbre való, és így csak punktuálisan szabályozandó, egyebekben viszont biztosítandó társadalmi szabadság köréből?

A válasz nem egyszerűen „igen" vagy „nem". A kérdés megválaszolása szempontjából az a döntő, hogy miként viszonyul a társadalom a modern államnak az alapvető létbiztosítást és az alapvető szociális kiegyenlítést meghaladó szociális állami célkitűzéseihez. Történetileg és rendszertanilag a társadalmi szabadság kezdetét az állam funkció-*visszaszorítása* jelenti. Ha ezt feladjuk, történjék ez egy adott társadalmi helyzet objektív feltételei miatt, vagy pedig társadalmi akaratból, akkor a társadalmi szabadságnak is meg kell fogyatkoznia. Az állam nem adhat úgy, hogy eközben ne venne el a másik oldalon.

Ha az átfogó szociális biztonság, a gazdaság erősödése, valamint az életszínvonal emelkedése nem csupán államilag felszabadított és lehetővé tett, hanem

közvetlenül az állam által megvalósítandó és biztosítandó célok, akkor a gazdasági összfolyamatnak – miként a szociális termék elosztásának is – állami kormányzás és irányítás alá kerülnie.

A gazdasági összfolyamat ebben az esetben szükségképpen kiválik az államnál elviekben előbbre való, bár punktuálisan az állam által szabályozandó, de léteképp általa fenntartandó egyéni és társadalmi szabadság területéből.

A közvetlen vagy közvetett kormányzás és irányítás kérdése, mely magában foglalja a meghatározó iparágak állami kézbe vételét, ekkor (már) nem az elv kérdése, hanem a célszerűségé, mégpedig azé, amelynek megvalósítását a német Alaptörvény 15. cikke éppen hogy nyitva hagyja; állami hatalomnak a gazdasági hatalomtól való, a liberális korszakkal kezdődött szétválasztása eddig tartott.

A lelkiismereti szabadság, mint alapjog

Ha a német Alaptörvény 4. cikkében „sérthetetlenként" rögzített lelkiismereti szabadságnak az alaptörvény szellemében helyes és értelmes interpretációját keressük, és e célból áttekintjük a vonatkozó szakirodalmat, valamint bírói gyakorlatot, akkor rögtön a berni házitanító és későbbi jénai, heidelbergi és berlini filozófiaprofesszor, G. W. F. Hegel szavai ötlenek fel bennünk a *Jogfilozófia* című művéből: „A kétértelműség a lelkiismeretet tekintve, [abban rejlik], hogy ez utóbbit eleve a szubjektív tudás és akarat, valamint az igaz jó azonosságának jelentésében felfogva avatjuk szentté és ismerjük el, és bár a lelkiismeret csupán szubjektív reflexiója az öntudatnak, mégis maga tart igényt igazolásra, mely a fenti azonosságot kizárólag lényegében ésszerű tartalma folytán illeti meg".

E kétértelműségben, melyről Hegel ír, keresendő az oka annak, hogy amikor az alkotmányjogilag garantált lelkiismereti szabadság tartalmára kérdezünk rá, akkor nem csupán teljesen különböző válaszok születnek, hanem ezen túlmenően egyúttal alapvető kérdések is felvetődnek az állami jogrend kötelező voltára, az állami szabadsággaranciák áthághatatlan határára, valamint a modern állam és jogállam legitimációjára nézve.

Vajon képes-e az állam vagy általában az állami jogrend az egyéni lelkiismeret olyan szabadságát elismerni, amely túlmegy az ún. forum internum jogi garanciákat alig igénylő belső szabadságán? Nem áldozza-e fel a jogrend ezzel általánosságát és általános érvényét, békéltető erejének alapját, különösen egy nem homogén társadalomban?

Másfelől tekintve: ha a jogállamnak és a szabadelvű demokráciának is egyik vagy egyetlen célja az egyéni szabadság garantálása, akkor nem kellene-e éppen az egyén lelkiismeretének, mint a személyiség legbenső magvának, sérthetetlennek lennie, és nem kellene-e az államnak elviekben lemondania arról, hogy polgárait lelkiismeretük ellenében kényszerítse?

De felmerül ugyanekkor: kiindulhatunk-e abból, hogy a lelkiismeret, az egyéni lelkiismeretek a maguk összességében olyan instanciát alkotnak, amelyen az állami rend töretlenül épülhet fel – „Isten hangja bennünk" – a kereszt-

tény teológia köreiben képviselt nézet szerint, vagy pedig egy szakadék nyílik itt meg, mely csak azzal hidalható át, ha a lelkiismeret a maga részéről objektív etikai-erkölcsi és jogi normákhoz igazodik?

A német Alaptörvény 4. cikkének a lelkiismereti szabadságra vonatkozó értelmezéseit – éppen hogy sokféleségükben is – a fenti kérdések fényében kell látnunk. Ez persze nem véletlen. Az alaptörvény a 4. cikkben rögzített vallási és lelkiismereti szabadság biztosításával szemben nem alkalmazott megszorító fenntartást az „általános törvények" vagy a „polgári és állampolgári" kötelezettségek javára. Ez az eltérés a Weimari Köztársaság alkotmányának 135. cikkétől, a svájci és az osztrák alkotmány megfelelő garanciáitól, valamint az Emberi Jogok Európai Egyezményétől, hogy előre megállapítsuk, szándékos különbség.

A lelkiismereti szabadságra, mint alapjogra vonatkozó kérdés tehát közvetlenebbül és élesebben fogalmazódik meg: nyomatékosabban hív fel elvi megfontolásokra azt illetően, hogy tartalmilag mi értendő és mi érthető az e formában biztosított lelkiismereti szabadságon, és hogy egy, az államot demokratikus jogállamként deklaráló alkotmány a lelkiismereti szabadságot, melynek biztosítása mellett elkötelezett, milyen mértékben képes szavatolni anélkül, hogy ne kérdőjelezné meg ezáltal önmagát.

I.

A lelkiismereti szabadság nem egyedül szellemi alapjainál fogva, hanem alapjogként való szellemi megjelenési formájában is erős történeti folytonosság része. A benne rejlő princípiumot joggal tekintjük a modern egyéni szabadságjogok és egyáltalán a modern szabadsággondolat alapkövének.

A német Alaptörvény 4. cikkében szavatolt lelkiismereti szabadság tartalmára tehát nem kérdezhetünk rá előfeltevésektől mentesen, hanem kizárólag az említett szellemi és történeti folytonosságra tekintettel.

Miként a weimari alkotmány 135. cikke, úgy ezáltal közvetítetten, az alaptörvény 4. cikke is mind külsőleg, mind pedig az alkotmánytörténeti hagyomány szerint a „vallás- és lelkiismereti szabadságra", mint alapjogra vezethető vissza, amellyel a 19. század alkotmányaiban találkozunk. Ennek az alapjognak ekkoriban világos és körülhatárolt tartalma volt; ez a tartalom ugyanakkor nem a normaszövegből és végképp nem a konstitucionális alkotmányok értékrendjéből, hanem egyedül magának a lelkiismereti szabadságnak az alkotmánytörténeti fejlődéséből nyerhető ki.

A 16. és 17. század vallási és politikai összetűzéseiben gyökeredző lelkiismereti szabadság, mint jogi fogalom – mely először az 1579-es Utrechti Unióban jelenik meg kifejezetten, azt követően pedig a vesztfáliai békében – kezdettől fogva az egyén egyfajta ellenállási jogaként értelmezendő a közvetlen vallási és meggyőződési kényszerrel szemben. A lelkiismereti szabadság hitbéli és vallási kérdésekre vonatkozik és szorítkozik – benne gyökeredzik a vallás- és lelkiismereti szabadság későbbi egységes fogalma, címzettje pedig a földesúri valláskényszer és a földesúri *jus reformandi*, amelyekkel szemben egy bizonyos egyéni szabadságszférát határoltak körül és biztosítottak jogilag.

Ennyiben a lelkiismereti szabadság a német alkotmányfejlődésben is az első, szekuláris egyéni szabadságjognak tekinthető alapjog, amely az egyént önmagáért illeti meg, őt bizonyos kötelékekből emancipálja, és az ekként biztosított szabadságszférát szuverén beavatkozásokkal szemben megvédi. Az ilyen értelemben vett lelkiismereti szabadság terjedelme és tartalma természetesen korlátozott. A lelkiismereti szabadság tartalmilag kizárólag egy bizonyos vallás kényszertől mentes felvételére vagy megtartására, a saját meggyőződés szerinti (egyszerű) házi áhítat jogára, valamint az ún. benefitium migrationisra, a vallásgyakorlást szolgáló kivándorlási jogra vonatkozik. Emellett csupán a birodalomban elismert három vallás híveire terjed, az egyéb felekezetek és szekták híveire azonban nem, ezek ugyanis a politikai és vallási rendre egyaránt veszélyesnek számítottak és védtelenül voltak alávetve a földesúri valláskényszernek, valamint kiutasítási jognak. A birodalmi alkotmány mértékadó princípiuma vallási ügyekben a paritás volt, nem pedig a tolerancia vagy a hit szabadsága.

A lelkiismereti szabadság kiterjesztése e kereteken túlra a felvilágosodás és az észjog eszméinek befolyása alatt először Brandenburg-Poroszországban ment végbe, a gyakorlatban a kései 17. századtól, kifejezetten kimondva pedig a Wöllner által kidolgozott vallási ediktumban, majd a Porosz Általános Törvénykönyv második kötetének híressé vált 1–4. és 7–8. §-aiban.

A Porosz Általános Törvénykönyv „teljes hitbéli és lelkiismereti szabadságot" biztosított, nem csupán a birodalmi jog által elismert valláspártok, hanem a szekták számára is, a vallási meggyőződés miatti mindennemű zavargást és üldöztetést tiltott, ezáltal a földesúri kiutasítási jog gyakorlásának is útját állta, és kifejezetten szavatolta a *belső*, valamint a házi istentiszteletet.

Ez a kiterjesztés és körülhatárolás az, amely innentől és mindenekelőtt az előmárciusi, valamint az 1848-as konstitucionális alkotmányokban a hitbéli és lelkiismereti szabadság jogi fogalmát meghatározza, továbbá amellyel a hitbéli és lelkiismereti szabadságot a Német Szövetségi Akta 16. cikke értelmében a „polgári jogok" közé sorolták; a vallási ügyekre vonatkozás ebbe továbbra is beleértendő.

A hit-ténykedés szabadsága iránti követelés ugyanakkor a lelkiismereti szabadsággal körülírt területen kívülre késztet. Ismét Poroszország irányítása alatt a 19. század folyamán, általánosan azonban csak 1919-ben a weimari alkotmánnyal, jó néhány német államban a hitbéli és lelkiismereti szabadsághoz hozzátársult valamennyi hitbéli meggyőződés tekintetében a teljes, vagyis a házi és *nyilvános* vallásgyakorlás szabadsága, az ún. kultuszszabadság, és a vallási

társulatokba tömörülés szabadsága (vallási egyesülési szabadság). E jogok elismerésével természetesen a hitbéli és lelkiismereti szabadság, mint önálló alapjog tartalmilag túlhaladottá vált. A vallásgyakorlás általános szabadságával és a vallási egyesülési szabadsággal szemben híján volt a saját tartalmi jelentésnek azt leszámítva, hogy e szabadságok elengedhetetlenül szükséges előfeltételét juttatta kifejezésre, és még egyszer megerősítette az állami valláskényszer e szabadságokkal nyilvánvalóvá lett tilalmát.

Eltekintve ettől a jelentős mértékű funkcióveszteségtől a hitbéli és lelkiismereti szabadságot önálló alapjogként tartották meg az alkotmányszövegek. A hitbéli és lelkiismereti szabadság a pálos egyház alkotmányában a vallásgyakorlás teljes szabadsága és a vallási egyesülési szabadság mellett jelenik meg, és ugyanígy találjuk a weimari alkotmányban is. Ennek oka nem csupán az alkotmányszövegek megváltozott alkotmányjogi összefüggéseken átívelő hagyománytisztelete, hanem ugyanilyen mértékben az a kimagasló jelentőség is, melyet lelkiismereti szabadságnak a 19. század szellemi mozgalmában és szellemi-politikai összetűzéseiben tulajdonítottak.

A lelkiismereti szabadság a személyiség autonómiájának eszméjén, valamint azon a felfogáson sarkallt, hogy a gondolkodás és ítéletalkotás szabadsága az emberrel veleszületett, ahogyan ez a nézet az európai racionalizmus gondolatvilágában a 17. század óta, és különösen szembetűnő módon Kant filozófiájában kifejlődött. Lelkiismeret és lelkiismereti szabadság ebben a mozgalomban természetesen más összefüggésbe helyeződnek. A lelkiismeret kioldódik a hithez fűződő kötelékből, önállósodik, utolsó és legfelsőbb instanciája lesz az autonóm személyiségnek, amely a lelkiismeretben találja meg az erkölcsi felismerés szervét, közvetlenül viszonyul önmagához, és maga szabja cselekvése törvényeit. A lelkiismeret szabadsága ekkor nem csupán a saját hit megválasztásának szabadságát jelenti – szemben a földesúri jus reformandival –, hanem egyszersmind a hittől való szabadságot is, valamint ezt meghaladóan általában a személyiség cselekvési és viselkedési szabadságát a saját, lelkiismeret szabta törvények szerint. Éppen ez a lelkiismereti szabadság az, amely ellen a katolikus egyház a 19. században oly kitartóan küzdött, és amelyet Karl Marx gúnyosan kritikus megjegyzésekkel illet.

S miként ez a felfogás a kor szellemi tudatában uralkodóvá vált, úgy fogalmazódott szükségképpen újra az alkotmányjogi értelemben vett lelkiismereti szabadság tartalmával kapcsolatos kérdés, melyet természetesen a weimari alkotmányra való áttéréssel bekövetkezett alkotmányjogi változások is időszerűvé tettek. Azzal, hogy a weimari alkotmány az állami vallás- és egyházfelséget alapvetően megszüntette, eltekintve a 136. cikkben lévő maradványoktól, eddigi formájában a hitbéli és lelkiismereti szabadság elveszítette vonatkozási pontját. E vonatkozási pont az állami vallás- és egyházfelségben foglalt jus reformandi volt, amellyel szemben a hitbéli és lelkiismereti szabadság kijelölte

az egyén szabadságszféráját. A weimari alkotmány az egyház feletti állami felségjoggal együtt általánosságban száműzte ezt a jus reformandit a lehetséges állami felségjogok köréből – az állam így szigorú értelemben világi közösséggé vált. Önkéntelenül adódott ezzel a kérdés, hogy nem vált-e szükségképpen a hitbéli és lelkiismereti szabadság is *világivá*, vagyis hogy nem kellene a lelkiismereti szabadságnak a hit orgánumaként felfogott vallási lelkiismeret helyett immáron az e rendeltetésétől megszabadított világi lelkiismeretből, az autonóm módon nyert egyéni és végső életmeggyőződések instanciájából kiindulnia?

Ehhez adódott még valami adalékul. Az 1850-es porosz alkotmány 14. cikke akként rendelkezett, hogy függetlenül a vallásszabadságtól, azon állami intézményeknél, melyek összefüggenek a vallásgyakorlással, a keresztény vallás szolgáljon alapul. Ez fenntartás volt az állam teljes vallási-világnézeti semlegességével szemben, egyszersmind pedig az állam „keresztény alapjainak" megőrzését jelentette. A weimari alkotmány elviekben – függetlenül az egyház továbbra is jellemző különleges jogállásától – megszüntette ezt a fenntartást is, mely egyébként az államegyházi berendezkedésű államokban még erősebben tartotta magát, mint Poroszországban.

Az állam innentől nem csupán hitvallás-semleges, vagyis keresztény-paritásos és egyebekben toleráns volt, hanem elviekben vallás-semleges is. Ez a döntés, mely az állam szellemi tartalmát újradefiniálta, egyúttal a lelkiismereti szabadság újbóli meghatározását is követelte: nem csupán a vallási, hanem mindennemű lelkiismereti meggyőződésnek, alapjától függetlenül, a lelkiismereti szabadság védelmét kell élveznie. Egyúttal a lelkiismeret szerinti ténykedés szabadságának aktualizálását is jelentette mindez.

A vallás-semleges állammal szemben ugyanis, mely ebből a szempontból semmilyen tartalmi rendezőelvhez nem volt kötve, különösképp az volt a döntő, hogy sikerül-e a saját lelkiismereti meggyőződés szerinti élet és cselekvés szabadságát biztosítani.

Így tehát nem volt híján a belső logikának az, hogy a weimari nemzetgyűlésben a nevelési és oktatási kérdések megvitatásakor a pártok csaknem kivétel nélkül nyomatékkal hivatkoztak a lelkiismereti szabadságra igencsak eltérő követeléseik indokolásaként, másrészről viszont ez a nemzetgyűlés a „teljes hitbéli és lelkiismereti szabadságnak" a pálos egyház alkotmányából való, gyakorlatilag vita nélküli átvételével egy tartalmában még megközelítőleg sem értett alapjogot alkotott.

A weimari korszak államtana, szembesülve a problémával, kísérletet tett annak megoldására, jóllehet a 135. cikk szerinti „hitbéli és lelkiismereti szabadság" szisztematikus kifejtésére nem került sor. Ennek kapcsán a weimari alkotmány 135. cikkének az általános állami törvények javára szóló fenntartása jelentett könnyebbséget. Hitbéli és lelkiismereti szabadság régi egységé-

nek felbomlása részben közvetett, részben kifejezett, és általánossá válik a jelentés-kiterjesztés egyetemes cselekvési szabadságra hit és lelkiismeret *szerint*.

Anschütz a *Német Államjog Kézikönyvé*ben ekként határozza meg a vallásszabadságot: „jogi lehetőség arra, hogy vallási, nem vallási vagy vallással szembeni meggyőződésünk szerint élhessünk, mindazt cselekedhessük, amit meggyőződésünk megkövetel, és felhagyhassunk mindazzal, amit meggyőződésünk tilt…". A cselekvési szabadsággá való kiterjesztés mellett ezzel az általános meggyőződési szabadsággá való semlegesítés is végbement. Herman Mirbt „világnézetünk kialakításának vagy ki nem alakításának szabadságáról" ír, valamint arról a szabadságról, hogy „meggyőződésünket kinyilvánítsuk, és annak megfelelően cselekedjünk". Stier-Somlo, Giese és G. J. Ebers a lelkiismereti szabadságot megkülönböztetik a hitbéli és meggyőződési szabadságtól, és a lelkiismereti szabadságot az erkölcsi lelkiismeret szerinti cselekvés szabadságaként, illetőleg az erkölcsi cselekvési szabadság alapjogaként határozzák meg.

Ez a nagymértékű interpretáció, pontosabban: újrameghatározás kezdetben természetesen következmények nélkül maradt, mivel a lelkiismereti szabadság biztosítása beágyazódott az általános törvények fenntartásaiba.

Liberális etatizmusában Anschütz megelégedett azzal a szemléletes formulával, hogy „az állami törvény megelőzi a vallási parancsolatot"; csak a kifejezetten a vallásszabadság ellen irányuló törvények legyenek kizártak – ebben rejlett a tulajdonképpeni probléma az alapjog új tartalom-meghatározásakor. Behatóbban foglalkozott már Herman Mirbt a téma elvi, a modern állam ősproblematikájához visszavezető oldalával, amely éppen abban áll, hogy nem csak az államnak, hanem a vallási meggyőződésnek is joga van külső viselkedési formákat meghatározni, és hogy az állam nem írhatja elő a vallási meggyőződés tartalmát. Mirbt csak úgy tartotta az ügyet az állam számára menthetőnek, ha az állam – és a fogalmazásmód jól megfontoltnak tűnik – elhatárolási jogát hangsúlyozza és juttatja érvényre, az ebben rejlő konfliktusokkal szembeni közömbösségét pedig vallási meggyőződésekkel és tanokkal szilárdítja meg, az egyes konfliktusoknál ugyanakkor meg kell kísérelnie a vallásszabadság alapjogát és mindenki alávetettségét az állami jogrendnek úgy összekötni egymással, hogy fennmaradásában egyiket se fenyegesse veszély. A weimari államtan így már ekkor azokkal a kérdésekkel és problémákkal volt kénytelen foglalkozni, amelyek a lelkiismereti szabadsággal kapcsolatos jelenkori vitákat is meghatározzák.

A kérdésfeltevéseket és az érvelési területet jellemző folytonosság, valamint a történeti meghatározottság erőteljesebb, mint amilyennek a látszat alapján elsőre tűnik. Ennek oka magában a témában rejlik: a lelkiismereti szabadság kezdettől fogva kísérője a modern államnak; a benne rejlő egyéni szabadságely fokozódó érvényesülési készséggel követel újabb és újabb aktualizálást a különböző történeti-politikai helyzetekre tekintettel.

II.

Ebben a megvilágításban nyeri el aktualitását a kérdés, hogy a német Alaptörvény 4. cikke milyen mértékben azonosul a weimari alkotmány 135. cikkének értelmével és tartalmával, mennyiben örökíti tovább ránk a weimari államtan által érzékelt, ám megoldatlanul hagyott interpretációs problémát, továbbá hogy tett-e szert új hangsúlyokra a lelkiismereti szabadság az alaptörvény 4. cikkében, illetőleg bővült-e új, messzebbre mutató tartalommal.

Ha először is külső támpontok mentén indulunk el, akkor a következő tűnik szemünkbe: a német alaptörvény 4. cikke kibontakozik az egyházat és a vallási közösségeket érintő rendelkezések köréből, és egyértelműen mindenkit megillető egyéni szabadságjogként válik hangsúlyossá. A weimari alkotmány 135. cikkéhez képest megváltozott szóhasználat kifejezetten nevesíti a világnézeti hitvallás szabadságát, és nem csupán a hit, valamint a lelkiismeret szabadsága fogalmazódik meg célként, hanem e szabadságok *sérthetetlensége*, tehát valamiféle különleges érinthetetlensége és feltétlensége is érzékelhető. Az általános törvények javára szóló, a weimari alkotmány 135. cikke szerinti fenntartás hiánya is ezzel hozható összefüggésbe. A 3. bekezdés végül a hadkötelezettség teljesítésének megtagadását is ide sorolja, ám nem hitre és lelkiismeretre, hanem egyedül a lelkiismeretre vonatkoztatva. Mindez ennek az alapjognak az önállósodására és erősödésére, a vallási-világnézeti semlegesség elvével való általános összhangra utal, és ennek megfelelően, az 1. és 2. bekezdés közötti tárgyi kapcsolattal összefüggésben, egy önálló hitvallásbeli szabadságot sejtet, melynek alapja a már nem vallási, hanem szekuláris lelkiismeret-fogalom.

Az ilyen támpontokat természetesen nem szabad önmagukban túl sokra értékelni, mert ezzel kockázatos módon abból indulnánk ki, és úgy interpretálnánk az alkotmányt, hogy az egy alkotmányos törvénykönyvszerű kódex, jóllehet valójában nem az, továbbá elsiklanánk – jogtechnikailag szemlélve – szükségképpen hiányos és töredékszerű, keletkezése történeti-politikai körülményeiből eredő specifikus jellege felett.

Az ilyen támpontok jelentősége az interpretációt tekintve, hacsak nem kockáztatjuk, hogy a keletkezéstörténet véletlenszerűségei megtévesszenek bennünket, sokkal inkább az alkotmány, illetőleg az alkotmányozó alapvető normatív impulzusaival, a carl schmitti értelemben vett alkotmányformáló alapdöntésekkel való egybecsengésükből adódhat.

Ilyen alapvető normatív impulzus, mely magában az alaptörvényben is többszörösen tetten érhető és a tanácskozásokból is kitűnik, a klasszikus szabadságjogok és a liberális jogállami szabadságprincípium segítségül hívása állampolgár és állam érdeklődésünkre számot tartó viszonyában a nemzetiszocialista korszak elementáris szabadságjog-tiprására adandó válaszként.

Az egyének szabadsága és biztonsága követeli meg az alaptörvény szerinti állam jelenlétét, melynek az állam előtti időkben gyökeredző emberi jogokként proklamált egyéni szabadságjogok biztosítása előkelő célja, az emberi méltóság tisztelete és védelme pedig kötelessége.

Ez az alapmeghatározás, konkrét megjelenési formájában, a jogállami elosztási elv megerősödését eredményezi: [minden alapjog közvetlenül érvényes jog (1. cikk harmadik bekezdés), az alapjogok a törvényhozót is kötik, és ez a kötöttség bírói ellenőrzés alá tartozik (93. cikk első bekezdés, 100. cikk); az alapjogok csak részlegesen és kizárólag annyiban korlátozhatók, amennyiben ez kifejezetten megengedett (19. cikk első és második bekezdés).]

A közbiztonság, a közerkölcs és a közegészség javára szóló általános fenntartást, miként az a herrenchiemsee-i tervezetben szerepelt, a tanácskozások során kifejezetten elutasították; kizárólag az egyes alapjogoknál nevesített, gondosan mérlegelt jogalkotói beavatkozási lehetőségek megengedhetők. A jogállami szabadságvélelem jegyében fogant szabályozás szerint az egyén szabadságszférája elviekben korlátlan, a lehetséges jogalkotói beavatkozás elviekben korlátozott, mérhető és ellenőrizhető – ténylegesen beavatkozásról és korlátról esett szó, nem értékekről és értékrendszerről, az egyéni szabadságjogokat pedig hangsúlyozottan *leges specialesként* kezelték a 2. cikk szerinti általános szabadságjoghoz képest. E fő szándéknak megfelelően azokat a szabadságjogokat, amelyek fenyegetettsége a nemzetiszocialista időkben fokozott volt, és amelyeket az állam sárba tiport, különösen a beavatkozásokkal szemben biztosították; e jogoknak „sérthetetlennek" és „érinthetetlennek" kell lenniük.

Következménye ennek az egyéni szabadság javára szóló alkotmányos döntésnek — elnézésüket kérem, ha túl sokáig tartottam fel Önöket evidenciákkal, de az értékfilozófia és értékmegfontolás alapjogi interpretációnkba hatolásával, valamint azzal, hogy az alkotmánybíróság a keletkezéstörténet figyelmen kívül hagyása mellett foglalt állást, 1949 egyszerű igazságainak veszendőbe menetele fenyeget — következménye ennek a normatív alapdöntésnek, hogy a hit, a lelkiismeret és a hitvallás szabadságát a 4. cikk (1) bekezdése sérthetetlenként és feltétlenként garantálja.

Éppen a hit, a lelkiismeret és a hitvallás szabadságának harmadik birodalombeli ezerféle fenyegetettségével szemben kellett az egyén „természetes" szabadságának minden állami beavatkozástól védett területét kialakítani és biztosítani. „A hit, a lelkiismeret és a meggyőződés szabad", hangzik a nem éppen pátosz nélküli formula jó néhány ország alkotmányában, és találóan fejeződik ki benne a viták során inkább eleve feltételezett, mintsem kimondott közmegegyezés. Saját bensőjében az egyén, abban, ami személyiségének magját alkotja, maradjon érintetlen és sértetlen. Az állami parancs, valamint az isteni és lelkiismereti parancsolat közötti, korábban tapasztalt ellentét többé ne álljon fenn, vagy fordítva, a hitbéli és lelkiismereti szabadság számára ne legyen többé értelmezési maxima Gerhard Anschütz kiélezett megállapítása, mely szerint „az állampolgár számára nem megengedett, hogy jobban engedelmeskedjék istenének, akiben hisz, mint magának az államnak". Az általános törvények javára szóló fenntartásról és egyáltalán korlátokról csak a 4. cikk (2) bekezdése kapcsán esett szó, a nyilvános vallásgyakorlás lehetővé tételét érintően, ám a megszorító klauzula becikkelyezését végül itt is elutasították – ugyancsak a Harmadik Birodalommal szembeni normatív szándék okán, jóllehet, egyetértettek abban, hogy bizonyos korlátozások (pl. a körmeneti tilalom fertőzésveszély esetén) megengedettek lehetnek. Ha komolyan vesszük az alkotmányozó taglalt normatív alapdöntését és az általa abból levont következtetéseket – magam nem látok olyan értelmezési elvet, amely az alkotmányértelmezőt ettől visszatartaná – akkor bebizonyosodik a fenti értelmezés helyessége, miszerint a hitbéli és lelkiismereti szabadság régi, egységes fogalma, mely már a weimari alkotmányban problematikussá vált, megszűnt, és a lelkiismeret szabadsága, mint önálló alapjog (a hitbéli és meggyőződési szabadság mellett) tett szert garanciákra, mégpedig egy általános, vallási vagy világnézeti korlátozásokkal szemben semleges lelkiismeret-fogalom alapján.

Ellentmond a normatív célirányultságnak és a nemzetiszocialista idők konkrét szabadságjogi fenyegetésével szembeni elhárító funkciónak, mellyel a 4. cikk (1) bekezdése bír, ha ezt a cikkelyt Hamelhez hasonlóan kizárólag azon vallási vagy világnézeti szabadság szavatolásaként értelmezzük, melynek orgánuma a lelkiismeretben található. Annál inkább igaz ez, ha a hitvallásfogalmat a Hamel által képviselt módon ragadjuk meg és aktualizáljuk. A 4. cikk (1) és (2) bekezdésében garantált különböző alapjogok viszonya ebben az esetben olyan természetű, hogy az alapjogok, mint ilyenek, önállóak, gyakorlatilag azonban egymásba fűződhetnek. A hitbéli, meggyőződési vagy vallásgyakorlási szabadság gyakorlása nem törvényszerűen, de (egyedi esetekben) egyszersmind a lelkiismereti szabadság gyakorlását is megvalósíthatja.

A fentiek alapján felmerül a kérdés, hogy mi is a konkrét tartalma az önállóan garantált lelkiismereti szabadságnak? Nem tűnik lehetségesnek a lelkiismeret 4. cikk (1) bekezdése által garantált szabadságát az ún. forum internumra korlátozni és a lelkiismeret szerinti cselekvés szabadságát ebből a körből kizárni.

Egy ilyen megszorító értelmezés igencsak kézenfekvőnek tűnhet annak érdekében, hogy megbirkózzunk a hiányzó fenntartás és a hiányzó korlátok problematikájával. Ha a lelkiismereti szabadság önálló szabadságjog, akkor ez a probléma nem oldható meg minden további nélküli a weimari alkotmány 136. cikkén keresztül.

El kell ismerni ugyanakkor, hogy az ilyen módon a „lelkiismereti kérdésekben való gondolati szabadsággá" korlátozott lelkiismereti szabadság nem üresedne ki teljesen pusztán azért, mert olyasvalamit véd, ami eleve mentes a jogi beavatkozástól; emellett a modern technikai civilizáció külső eszközök-

kel is rendelkezik a lelkiismeret, mint forum internum tönkretételére vagy hatástalanítására. A lelkiismeretet és a lelkiismeretnek megfelelő viselkedés képességét ugyanakkor nem választhatjuk külön, ha követelmény, hogy a 4. cikk (1) bekezdése szerinti lelkiismereti szabadság megtartson egy reális, neki szánt értelmet, és ne korlátozódjék olyan mértékűre, melyet bármely diktátor is képes biztosítani pusztán azáltal, hogy tartózkodik az orwelli módszerektől.

Túl egyszerű volna az alkotmányozó által a német alaptörvény 4. cikkében tudatosan felvetett korlátkérdést olyan interpretációval megválaszolni, amely ezt, mint problémát eleve elsöpri az útból. A lelkiismereti szabadság, jogként értelmezve, kezdettől fogva a lelkiismeret szerinti ténykedésre, a saját lelkiismereti meggyőződésnek megfelelő cselekvésre és viselkedésre is irányult. A 16. és 17. században nem csupán a hit belső szabadsága, hanem a hit szerinti cselekvésnek egy minimális formája, a házi áhítat is a lelkiismereti szabadsághoz tartozott, mely a benne rejlő elvnek megfelelően további személyes vagy nyilvános cselekvési formákat kényszerített ki – végső soron a teljes művészeti szabadságot. J. J. Moser a saját vallási fogalmak szerinti életvitel lehetőségét is a lelkiismereti szabadság körébe sorolta, és pontosan ez a cselekvési szabadság volt az, ami a lelkiismereti szabadság kiterjesztését a szektákra és nem keresztényekre, különösen a zsidókra, problematikussá tette. A 19. században, az állami szuverenitás-igény teljes kibontakozásának korában, éppen az egyes alkotmányokba beillesztett, az állami és állampolgári kötelezettségek javára szóló fenntartás erősíti meg ezt az összefüggést a tagadás felől.

A törvény és a lelkiismeret közötti konfliktus lehetősége, az önmagát még keresztényként felfogó állam és a keresztény meggyőződések társadalmi erkölcsben való egybecsengése miatt egyelőre csekély maradt. Ha mármost a weimari alkotmánnyal megindult és az alaptörvénnyel beteljesedett átmenet a hitbéli és lelkiismereti szabadságból egyszerűen a lelkiismereti szabadságba az állami törvény és az egyéni lelkiismeret szerinti cselekvés közötti konfliktuslehetőségek szaporodását eredményezi, úgy az ezáltal keletkező probléma még nem ok arra, hogy a lelkiismereti szabadság szándékolt kiterjesztését a lelkiismereti szabadság személyes bensőre korlátozása útján a visszájára fordítsuk.

Az alaptörvény 4. cikkében garantált lelkiismereti szabadság tehát nem csupán annak szabadságát foglalja magában, hogy lelkiismeretünk lehet, hanem azét is, hogy lelkiismeretünk parancsai és tilalmai szerint cselekedhetünk anélkül, hogy ebben – Podlech nyomán – az állam, avagy a szuverén módon cselekvő közhatalom akadályozna bennünket.

Ezzel természetesen adódik a probléma, hogy mennyiben garantálható egy ilyen szabadság *feltétlenül*. Nem vezet-e a feltétlen lelkiismereti szabadság szükségképpen oda, hogy az általános jogrend érvényét a polgár személyes lelkiismeret szerinti ítéletalkotására bízzuk, és ezzel gyakorlatilag megszüntetjük? Nem kerül-e vissza az állami rendfenntartás szempontjából nélkülözhetetlen

„Quis judicabit?" az államtól és az általa képviselt összességtől az egyénhez, továbbá nem szünteti-e meg az ilyen feltétlen lelkiismereti szabadság az állam cselekvőképességét és autoritását, végső soron pedig nem bontja-e fel magát az államot? Nem csupán az az egy lehetőség marad ezek után, hogy a lelkiismereti szabadságot vagy mégis alárendeljük az általános törvények javára szóló fenntartásnak, függetlenül az alkotmányozó szándékától, vagy pedig eleve korlátozzuk tartalmát, hacsak nem akarunk az alkotmánynak olyan szándékot tulajdonítani, hogy az általa létrehívott államot rögtön fel is bontja?

A következőképpen felelhetünk erre a felvetésekre. Először is: a szabadság, mint jogi szabadság soha nem lehet korlátlan és abszolút; fogalmához ugyanis hozzátartozik, hogy csak mások szabadságával együtt létezhet. Az abszolút, korlátlan szabadság csak abszolút hatalmat jelenthet, éspedig mások felett. Másrészről egyetlen alkotmány sem értelmezhető akként, hogy maga kínáljon jogalapot arra, hogy alapjaiban rengessük meg az alkotmányt. Az ilyen értelmezés logikai ellentmondás lenne.

A fenti előfeltevésekből kiindulva a döntő kérdés mindenesetre az, hogy a lelkiismereti szabadság olyan értelmezése, mely az alkotmányozó szándékával összhangban arra irányul, hogy amennyire csak lehet, biztosítani kell a lelkiismeret sérthetetlenségét, és amely ezért a lelkiismereti szabadság korlátait nem az általános törvényekhez vagy a hagyományos értelemben vett közrendhez telepíti, hanem azokat lényegesen későbbre helyezi, valóban magában foglalja-e (az ezzel kapcsolatos félelmeket igazolva) az állami és jogállami rend felbomlását, vagy ez utóbbi inkább a modern államgondolat következménye.

A liberális jogállam alapját képező államfelfogás értelmében az utóbbi válaszhoz aligha férhet kétség. E nézet szerint az állam legfőbb érvényesülési akarata abban áll, hogy megteremtse és biztosítsa az egyén emberi jogait, az egyén szabadságát és tulajdonát. A lelkiismeret, mint a személyiségnek és szabadságának legbenső központja, eleve adott az egyén számára, „sérthetetlen", és ebből eredően amennyire csak lehet, tiszteletben tartandó. De ettől függetlenül is, ha egész egyszerűen a modern államgondolathoz nyúlunk vissza, ugyanerre az eredménye jutunk. A modern államot alkotó elvek egyike a nem azonosulás, illetőleg a semlegesség; ezt a közelmúltban H. Krüger emelte ki ismét nyomatékosan. Miként a lelkiismeret szabadsága az egyén szabadságának bölcsőjénél, úgy áll a nem azonosulás (semlegesség) a modern állam kiindulópontjánál; e kettő megfelel egymásnak. A meglévő azonosulások növekvő mértékű leépítése által az állam az egyéni szabadság úttörője, és tulajdonképpen egyfajta közös ház lett valamennyi alattvalója és polgára számára. Az állam tehát jelentős mértékben a nem azonosulásból meríti legitimációját. A nem azonosulás azonban nem csupán abban áll, hogy az állam semmilyen egyediséget, semmilyen részleges materiális esszenciát nem tesz általánossága tartalmává, hanem ugyanígy abban is, hogy az egyediség, mint egyediség bontakozhat ki,

ilyenként válik szabaddá. A nem azonosulás nem csupán távolságtartó semlegességet fejez ki (vallási, ideológiai vagy társadalmi eredetű azonosítás-igényekkel szemben), hanem egyszersmind, az egyén nézőpontjából, egy olyan átfogó, nyitott semlegességet is, amelynél fogva az egyén — Herbert Krüger szavaival élve — „a maga egyediségében, szellemi és erkölcsi személyiségként háborítatlanul és védetten létezhet államában". Éppen az a körülmény, hogy az egyén biztonságban tudhatja magát az egyénisége, szellemi, erkölcsi személyisége és ezáltal különösen a lelkiismerete ellen irányuló állami túlkapásokkal szemben, keletkezteti az állam abbéli legitimációját, hogy igényt tarthat polgárai feltétlen hűségére, sőt — itt is H. Krüger megfogalmazását használva — engedelmességére. Ehelyütt talán mégiscsak híd feszül Hamburg és Tübingen között, ha a két évvel ezelőtti tanácskozásainkra gondolok, mindenesetre itt találjuk a választ kérdésünkre.

A lelkiismeretnek az állam általi tiszteletben tartása, sérthetetlenségének elismerése, az állam lemondása arról, hogy konfliktushelyzetben a lelkiismeretet „megbántsa", annak feltárását követelje, ekként nem az állam felbomlását, kötelező erejű döntési hatalmának megszűnését jelenti, hanem éppen e döntési hatalom előfeltételét és legitimációját. Miközben az állam itt a maga részéről — látszólagos gyengeséget mutatva — a legvégső határig elmegy, addig a másik oldalon elnyeri teljes valóságát és fölényét.

Természetesen feltehetjük a kérdést, hogy az efféle érvelés meg tudja-e őrizni helytállóságát és jogosságát egy demokráciában, amely eleve a polgárok közreműködéséből és jóváhagyásából eredezteti az állami döntéseket. A mindenki számára kötelező döntések meghozatalában való részvétel demokratikus princípiuma értelmében ésszerű lenne kivétel nélkül minden egyént e döntéseknek alávetni; minden más a demokratikus identitásból való kihasítást és privilégiumlétesítést valósítana meg.

A szabadelvű jogállami demokrácia, amely mellett az alaptörvény elkötelezi magát, nem csupán a részvétel demokratikus princípiumából meríti legitimációját és tekintélyét, hanem ugyanígy, ha nem elsődlegesen, az egyéni szabadság megteremtésének és biztosításának liberális elvéből, amely a demokratikus princípiumot viszonylagossá teszi és hatósugarában korlátozza. Az alaptörvény állama számára tehát a fenti érvelés megőrzi jelentőségét.

A lelkiismeretet és annak „sérthetetlenségét" ilyen módon garantáló állami jogrend sem térhet ki az elől, hogy ki ne jelölje a lelkiismeret szerinti, még megengedett cselekvés áthághatatlan határait. Az ilyen cselekvés azonban nem az általános törvényekben vagy a (hatósági értelemben vett) közrendben találja meg határait, és ugyanilyen kevéssé alkalmas kiindulópont a gyakorta hivatkozási alapul szolgáló „alaptörvényi értékrend" is. Eltekintve az értékek elvi irracionalitásától, valamint egy racionálisan megismerhető és megvitatható mintarendszer hiányától, a lelkiismereti szabadságot ezzel éppen az értéktartalmúan felfogott állami egészbe illesztenénk, ezen egészen belül egy bizonyos értékszintre relativizálnánk, ahelyett, hogy elvi síkon ezen egész és az onnan fenyegető beavatkozások elébe helyeznénk az egyéni szabadság olyan rezervátumaként, amely pusztán önmagáért létezik.

Az értékközpontú gondolkodásnak ez a logikája megkerülhetetlen – már Rudolf Smend felhívta rá a figyelmet 1927-ben –, és gyakorlati következményét az alkotmánybírósági eljárásról szóló törvény 12. § (1) bekezdésében érhetjük tetten. Fonák helyzet: a lelkiismereti szabadság, az alaptörvény értékrendjének keretei között garantálva, éppen azt védené, akinek ilyen védelemre nincs szüksége, mert eleve az uralkodó felfogáshoz igazodik, nem védené ugyanakkor a kívülállót, a szó szerinti értelemben vett disszidenst, akinek a szempontjából pedig elsődleges fontosságú lenne. A lelkiismereti szabadság áthághatatlan határait ezért sokkal inkább oda kell telepíteni, ahol az állam alapvető, *végső céljai* — az államnak ugyanis nem csupán értelme van, hanem ilyen céljai is — *közvetlen* fenyegetésnek vannak kitéve: az államon belüli béke, az állam fennmaradása, külső biztonsága, a személyek életének és szabadságának garantálása, az egyén feltétlenül védendő jogai.

Az államtól önmagának szabadságot és feltétlen tiszteletet követelő lelkiismeret is köteles a maga részéről tiszteletben tartani mások jogait és szabadságát, nem törekedhet arra, hogy túluraljon másokat vagy az államot. Még ott is, ahol a lelkiismeret nem jut el ilyen elementáris szociális összeférhetőségig, és az állam kénytelen akadályozni vagy szankcionálni a lelkiismeret szerinti cselekvést – hála Istennek az ilyen esetek nem gyakoriak –, abban, ahogyan ez történik, különösen az állami szankciók formájában és terjedelmében, megnyilvánul a tisztelet a lelkiismereti meggyőződés iránt, még ha adott esetben nem is lehet azonosulni vele. Egyebekben ott, ahol nem erről az elementáris, csak önellentmondás árán feláldozható területről van szó – és az esetek többsége ide sorolható –, az állam kész a lelkiismeret iránti tisztelet jegyében egy „tolerancián és részleges felmentésen" alapuló rendszer kialakítására, miként Ad. Arndt találóan megfogalmazta: az állam a lelkiismeretét követő egyénnek megengedi, hogy passzivitás (nem tevés) által részlegesen kizárja magát a közösségből azért, hogy lelkiismerete ne károsodjék. Az ilyen tolerancia elsősorban és a legfeltétlenebbül ott helyénvaló, ahol olyan kötelezettségek merülnek fel, amelyeket természetüknél fogva csak saját kezűleg, személyesen lehet teljesíteni (hadkötelezettség, eskükényszer). A konfliktus itt éleződik ki az egyén számára a legerősebben; éppen a saját lelkiismerettel szembeni felelősség szempontjából tehető ugyanis különbség aszerint, hogy az egyén *maga*, saját tettének uraként kényszerül-e lelkiismerete ellenében cselekedni, avagy az ilyen cselekvés, illetve annak sikere egy másik személy közbejöttével (jelzálogosítás, vérátömlesztéshez adandó belegyezés pótlása) valósul meg. Alig fordulnak elő olyan esetek, amikor a saját cselekvés kötelezettsége alóli mentesítés az alapvető állami célok

feladhatatlan területét kérdőjelezné meg – esetünkben az oltási kényszer olyan határeset lehet, amely eseti toleranciával általában még kezelhető.

Hogy ez a tolerancia és kötelezettségek alóli részleges mentesítés ne váljon előjoggá, amely a lelkiismeretére hivatkozó egyént az állampolgári egyenlőségen (és a demokratikus identitáson) kívülre helyezi, az állami jogrend, amilyen mértékben csak lehetséges, viselkedési alternatívákat követelhet meg, és így is kell tennie. Joga fűződik hozzá, ugyanis az egyén tolerált tétlenségigénye kizárólag a konkrét, lelkiismeret-ellenes cselekvésre irányul, és nem a kötelesség alóli felszabadításra az elmulasztottat helyettesítő cselekvés nélkül, így az állami jogrendnek az állampolgári egyenlőség megőrzése céljából kötelessége is viselkedési alternatívákat megszabni.

Ebben rejlik a Luhmann és Podlech által megfogalmazott, a különböző lelkiismereti pozíciók számára viselkedési alternatívákat szorgalmazó követelmény elementáris, a lelkiismereti szabadság gyakorlati alkalmazhatóságának fontos szempontjain túlmutató értelme.

A lelkiismereti pozíciók tiszteletben tartása jegyében az általános jogrend rovására tanúsított ilyen tolerancia és ez az út egyébként nem annyira új, mint amilyennek elsőre látszódhat. A lelkiismereti szabadság történetében ez a probléma akkor jelentkezett először, amikor a hitbéli és lelkiismereti szabadságot a szektákra is kiterjesztették, és azok részint vallási meggyőződésükben látták akadályát annak, hogy valamennyi törvényes kötelezettségüket teljesítsék. A tartományi joggal rendelkező Poroszország, ebben is példaszerűen járt el, a mennonitáknak és a quekereknek tett lehetővé könnyítéseket (főként a hadkötelezettség teljesítése kapcsán), cserébe viszont – kölcsönösségre és igazságosságra törekedve – bizonyos polgári jogaikat korlátozta. A Porosz Általános Törvénykönyv kifejezetten rögzítette az ilyen tolerancia lehetőségét azzal, hogy a 29. § (2) bekezdésében kimondta: meghatározott felekezetek hívei csak akkor élvezhetnek bizonyos törvények alól kivételt, ha ezt az állam kifejezetten jóváhagyta. Majd elveihez hűen így folytatódik a jogszabály: „Ilyen állami jóváhagyás hiányában ugyan nem kényszeríthető a felekezeti hívő arra, hogy meggyőződése ellenében cselekedjék, viselnie kell azonban mindazon hátrányos következményeket, amelyek a törvény alapján annak figyelmen kívül hagyásához fűződnek". Hasonló példákat találhatunk Badenben erre 1807-ből, valamint az 1819-es württenbergi alkotmány 27. §-ának (2) bekezdésében. A későbbi 19. század érdekes módon már kevésbé volt megértő az ilyen humánus beállítottsággal szemben, és a rá jellemző pátosszal a jogszabályérvény és az állami szuverenitás elvont síkjára húzódott vissza. De vajon, ahogy Anschütz is véli, tényleg hiányzik ezekből a területi jogi passzusokból az állami szemléletmód? Mindenesetre a közelmúltban a szövetségi jogalkotó az eseti tolerancia és humanitás tartományi jogi szellemisége mellett kötelezte el magát az 1969. 08. 14-i törvénnyel: a jogszabály a hadkötelezettséget helyettesítő szolgálatot

lelkiismereti okokból megtagadók, vagyis Jehova tanúi, számára elfogadható magatartási alternatívát teremtett a helyettesítő szolgálat alóli mentesülés lehetőségével. Ne léphetünk tovább anélkül, hogy ne ejtenénk szót erről a jogszabályról, mely a hadkötelezettség-helyettesítő szolgálatot megtagadók büntetésének problémájára végre a megfelelő helyen, és szemben az alkotmánybírósággal, nem csak a többszörös büntetésnél talált megoldást: ebben a jogszabályban az államiság szellemisége fejeződik ki.

Az eddigi megfontolások lehetővé teszik, hogy még pontosabban meghatározzuk az alaptörvény biztosította lelkiismereti szabadság tartalmát és jellegét. A lelkiismereti szabadság tulajdonképpeni tárgya, védett értéke nem az „erkölcsi lelkiismeret szerinti cselekvés szabadsága". Jóllehet, ez a formula, mely már a weimari alkotmánnyal felmerült, tartalmi körülírásként kínálkozik, miután a lelkiismeret szerinti ténykedés is részét képezi a lelkiismereti szabadságnak. Ez a tartalmi körülírás azonban túl bizonytalan és pontatlan, nem ragadja meg az alapjog lényegét és célirányultságát, és arra a tévútra vezet, hogy a lelkiismereti szabadságot valahol a cselekvési szabadság közelében helyezzük el. Ezáltal a lelkiismereti szabadság is hasonlóan tág korlátokra tenne szert, és az alaptörvény 2. § (1) bekezdése körüli kellemetlen vitára más zászló alatt újra sor kerülne. Az alaptörvény szerinti lelkiismereti szabadság védett értéke, magva, melyből a fogalomnak szárba kell szökkennie, sokkal inkább a lelkiismeret *sérthetetlenségének* a 4. cikk szóhasználata által is sugalmazott garanciája.

Követelmény tehát a lelkiismeret, valamint a lelkiismeret szerinti cselekvés szabadsága és sérthetetlensége azért, hogy lelkiismereti meggyőződések szabadon, vagyis közhatalmi aktusok általi korlátozástól mentesen képződhessenek, és – az ismertetett határok között – senkit ne kényszeríthessen a szuverén módon cselekvő közhatalom olyan magatartásra (tevésre vagy nem tevésre), amely saját lelkiismerete parancsának ellentmondana. Ez egyrészről kevesebb, mint egyfajta cselekvési szabadság a lelkiismeret szerint, másrészről viszont, a feltétlenségre irányultság révén, több is annál. A lelkiismereti szabadság nem mindent véd, amit a lelkiismeret megenged, és ami ennyiben a lelkiismeret szerint történik; az egyén által táplált lelkiismereti *aggály* még nem, hanem csak a lelkiismereti *parancs*, a lelkiismereti meggyőződés váltja ki az alapjogi jellegű ellenállási jogot. A gyakran idézett mormon-példa tehát egyáltalán nem tartozik a lelkiismereti szabadság körébe, mert vallási meggyőződése lehetővé teszi ugyan a mormon számára, hogy több felesége legyen, de nem parancsolja meg neki. Ugyanígy a rongygyűjtők esete sem érinti a lelkiismereti szabadságot, hanem csupán a szabad vallásgyakorlás jogát. A lelkiismeret értelmes, differenciált megoldásra törekvő dogmatikájának ebben a tartalom-meghatározásban kell megtalálnia kiindulópontját.

A lelkiismereti szabadság e feltétlenségre irányuló tartalmi meghatározás szerinti értelemben, mint megmutatkozott, a toleranciaelvnek köszönheti ke-

letkezését; a lelkiismereti szabadság továbbá egy jogállami alkotmányban már nem beléptető kapuja, hanem lezárása és beteljesedése az alapjogoknak. Ez az, amiből alapjogként különlegesen sajátos jellegét is meríti. Az állam a végsőkig elmegy, miközben a lelkiismeret szabadságát garantálja; hogy polgárait törvény és lelkiismeret könnyen elfajuló konfliktusa esetén se fossza meg az állam nyújtotta védelemtől, kötelesség alóli mentesítés formájában kínál menedéket számukra. Egy ilyen menedék, ahhoz, hogy fennmaradhasson, mindkét részről, az állam és a polgár irányából egyaránt, elismerésre tart igényt; nagymértékű lojalitást feltételez. Ennek megfelelően a lelkiismereti szabadság alkalmazása és gyakorlása is a toleranciaelvnek rendelendő alá.

Adódik ebből néhány következtetés. Először is: a lelkiismereti szabadság csak az egyén egyik legfőbb személyes jogaként érvényesül, nem pedig – szemben a vallásgyakorlás szabadságával – csoportokat vagy vallási közösségeket megillető jogként; a vallásszabadság a legkevésbé sem betörési pont közvetett hatalmak számára. A lelkiismereti szabadság továbbá nem olyan alapjog, amely önmaga jogosít fel a gyakorlása melletti propagandára – egy probléma, mely különösen az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdésével összefüggésben válik aktuálissá. Aki a lelkiismereti szabadságot, mint alapjogot politikai fegyvernek használja, az semmibe veszi a fenti menedék funkciót. Végül ennek fényében kell látnunk az elismerési eljárás problematikáját is.

Bármennyire is kérdéses az ilyen eljárások lehetséges hatása – mert hát milyen módon állapítható meg és ellenőrizhető a lelkiismeret kívülről? –, az ilyen eljárások elvi jogosultsága, feltéve, hogy céljuk a lelkiismereti döntés valódiságának, ún. „vajon"-jának megállapítása, hogy így vegyék elejét a lelkiismereti pozíciókkal való visszaélésnek, nem vonható kétségbe. Aki a közösségtől megkülönböztető, különleges jogi pozícióra tart igényt, az nem jogosult a kommunikációt megszakítani.

III.

Függetlenül a lelkiismereti szabadság fellelt tartalmi meghatározásától szükségesnek tűnik, hogy a védelem tulajdonképpeni tárgyának, a lelkiismeretnek is szenteljünk némi figyelmet. Eddig ugyanis a lelkiismeretet, mint valami körülírt, ismeretlen nagyságot rendre eleve feltételeztük.

A jogász itt egy bizonyos dilemmával találja szemben magát. Az alaptörvény a lelkiismereti szabadságot nem csupán meghatározott lelkiismeretek számára garantálja, amelyek egy általa képzett vagy feltételezett jogi fogalom körébe tartoznak, hanem minden lelkiismeret számára. Az alaptörvény nem ismeri a lelkiismeret jogi fogalmát, hanem a lelkiismeretre a szociális életben eleve adott valóságként utal.

Természetesen nem szabadultunk meg a feladattól, hogy lelkiismeret-fogalmat alkossunk; a legfontosabb ugyanis most az, hogy találjunk a lelkiismeret számára egy általános, hozzá mint jelenséghez kötődő fogalmat azért, hogy egyértelműen el tudjuk határolni tőle az olyan megjelenési formákat, mint a vélemény, a meggyőződés vagy a nézet és hasonlók.

Nem lehet a lelkiismeret-fogalmat úgy meghatározni, hogy teológiai és filozófiai lelkiismeret-felfogásokhoz, lelkiismeret-értelmezésekhez nyúlunk vissza. A jogász ezzel részesévé silányodna a lelkiismeret körüli szellemi vitának, figyelmen kívül hagyva az alkotmány által tőle megkövetelt semlegességet a vallási-világnézeti kérdésekben. Ugyancsak problematikus az alkotmánybíróságnak az általános nyelvhasználat területére történt visszavonulása, valamint az is, hogy a testület lexikonokban és hasonló tudástárakban keresett támpontokat a „Nagy Herder" és a „Nagy Brockhaus" egyidejű felhívásával a „több egyenértékű" elv jegyében, ám anélkül, hogy a két meghatározás inhomogenitását igazán észlelte volna. Vajon mi az oka annak, hogy éppen az általános nyelvhasználatba, de leginkább a kézikönyvekbe és lexikonokba, nem tud beszüremkedni a lelkiismeretnek egy meghatározott (normatív) felfogása, mondjuk pont az, amelyik a társadalomban, vagy bizonyos társadalmi csoportok körében uralkodó?

E pontról az a Niklas Luhmann nevéhez fűződő elemzés és leírás vezethet tovább bennünket, melynek tárgya a lelkiismeret *funkciója* az emberi személyiség keretében és az emberi személyiség számára. Luhmann szerint a lelkiismeret tulajdonképpeni funkciója az, hogy fenntartsa a személyiség azonosságát önmagával; a lelkiismeret ellenőrző instanciaként van jelen, mely afölött őrködik, hogy az Én ne feszítse szét önnön személyisége határait, és hogy elsőre határtalan, választható viselkedési alternatívái a környezethez fűződő viszonya által magukban koherens önábrázolássá és életvezetéssé szelídüljenek. A lelkiismeret ezért nem mindig és nem minden nap, hanem szabályozó és előíró instanciaként ott jelenik meg, ahol a személyiség struktúrájában és abbéli lehetőségében, hogy önnön identitását megőrizze, – saját viselkedési alternatívák vagy a környezet szabta magatartáskövetelmények által – kritikusan érintett és veszélyeztetett.

De vajon mit nyerhetünk ebből a lelkiismeret-jelenség fogalmi megragadását szolgáló funkcionális leírásból? Szerintem az alábbiakat: A lelkiismeret nem fogható fel önmagában tisztán belső ügyként, elszigetelt értékvilágként, hanem feloldhatatlanul összefonódik a társadalmi kommunikációval, meggyőződésében és ítélkezésében abból képződik, formálódik. Ezen alapszik a lelkiismereti ítéletalkotás, mint szellemi folyamat, ez az oka a lelkiismeret családi és iskolai nevelés általi előformálódásának, a társadalomban élő eszmék és meggyőződések lelkiismeretre gyakorolt befolyásának, a lelkiismeret hirtelen "feleszmélésének" szellemi reflexió folytán, végül ez indokolja a lelkiismereti meggyőződések változatosságát és változékonyságát, és erre vezethető vissza

a lelkiismeret manipulálhatósága is. Másrészről ezzel magyarázható az is, hogy a lelkiismeret elsődlegesen elhárító funkcióban lép fel, parancsolatai jellemzően a nemtevés parancsolatai a kívülről megfogalmazódó követelményekkel szemben. Pozitív cselekvésnél ugyanis az alternatívák magának a lelkiismeretnek állnak rendelkezésére – elvek és parancsolatok pozitívan rendszerint többféleképpen valósíthatók meg.

Itt mutatkozik meg, amit majdnem az összes lelkiismereti tan hangsúlyoz, hogy a lelkiismereti kérdéseket sem tárgyukat tekintve, sem a lelkiismereti parancsolat tartalma szerint, sem pedig az okok és indítékok alapján nem lehet semmilyen módon korlátozni. Bármely magatartás, ha a személyiség integritását és identitását kritikusan érinti, lelkiismeret-relevánssá válhat a lelkiismeret ellenőrző funkciója miatt. Hogy konkrétan mely magatartás vagy magatartásterület érintett, azt a személyiség individualitása határozza meg, a személyiség önábrázolását és identitását megszabó *normák* szerint. Éppen ezért a lelkiismereti kérdéseket nem lehet az „erkölcsösség" tárgyiasult területére korlátozni, a lelkiismereti meggyőződések nem csupán általános elvekben nyilvánulhatnak meg, hanem konkrét, szituációhoz kötött imperatívuszokban is, valamint ugyanúgy képződhetnek vallási, mint racionális vagy politikai meggyőződésekből.

A felfogás, mely szerint a lelkiismereti döntéseket mindig valamilyen „végső komolyság", egyfajta „feltétlenség" szabja meg, nem csupán számos lelkiismereti tan sajátossága, hanem éppenséggel magában a lelkiismeretben gyökeredzik. A lelkiismeret mint parancsoló instancia, mint felvigyázó csak ott lép akcióba, ahol a személyiség, mint olyan, identitásában kritikusan fenyegetett („én lehetek az, aki ezt megteszi"). Aki hitének parancsolataival összhangban él, aki az állami törvényeket hűen követi, az nem hoz naponta lelkiismereti döntéseket. A lelkiismeret konfliktushelyzetben és nem a problémamentes, szokványos szituációkban tesz szert irányító szerepre. A lelkiismereti döntések „inflációjától" való félelem tehát elveszíti társadalmi realitását.

Egy tényleges lelkiismereti döntési helyzet kritériuma nem annak valódisága az általános jogelvekkel, az erkölcsi törvénnyel, az általános erkölcsi tudattal, egy feltételezett világrenddel stb. való egybecsengés formájában. Ezzel épp a lelkiismeret egyediségét, szabadságát és öntörvényű voltát tagadnánk. Csak azon lelkiismereteket ismernénk el lelkiismeretként, amelyek az ilyen kívülről származó, bennük korántsem szükségképpen rejlő valóságoknak alávetik magukat. Egy állami jogrend, amely ily módon akarna különbséget tenni *helyes* és *téves* lelkiismeret között, olyan mércére tartana igényt, amely nem maguktól a lelkiismeretektől származik, és amely ezért, a lelkiismereti szabadság jegyében, nem megengedett számára.

A következtetések, melyek ekként a lelkiismeret valóságára és egy erre vonatkoztatott lelkiismeret-fogalomra nézve adódtak, természetesen nem távolítják el a lelkiismereti szabadság gyakorlati kezelésének alapproblémáját; e következtetések vezetnek csak igazán a probléma előtérbe kerüléséhez. A lelkiismeret mint a személyiség szellemi-lelki folyamata nagymértékben, majdhogynem teljes egészében kivonja magát a külső felügyelet és ellenőrzés alól. Azt, hogy egy vélt lelkiismereti pozíció valódi-e, nem vizsgálhatjuk sem a lelkiismereti pozíció tárgya, sem motivációjának jellege, sem pedig egy eleve adott erkölcsi renddel való egybecsengése szemszögéből. A lelkiismeret, ekként szemlélve, hozzáférhetetlen, a személy titka marad, és ebben áll az általa nyújtott legfőbb védelem. Eme tényállás tükrében az, hogy az alkotmánybíróság a lelkiismeret birtokosának általános hitelességéhez nyúlt vissza, érthető ugyan, de a problémát még nem oldja meg. A hitelesség adott esetben lehet ismertetőjele a lelkiismeretnek, kritériuma azonban aligha. Mégis marad egy pont, ha Luhmannt követjük, ahol a lelkiismeret, jóllehet közvetetten, kívülről is megragadhatóvá válik: a következmények vállalásának készsége. Abban mutatkozik meg a lelkiismereti döntés, hogy komolysága, ahogyan arról gyakran szó esik, nem elvont, hanem konkrét: annak készsége, hogy a döntéshozó kitartson döntése mellett, ne hagyja magát eltántorítani, és ezért még hátrányokat is vállaljon. Ehelyütt még egyszer felmerül a viselkedési alternatívák felállításának problémája, ezúttal azonban nem az igazságosság és az állampolgári egyenlőség szemszögéből, hanem gyakorlati-eljárási funkciójában. Alappal beszél Luhmann „terhes alternatívákról", melyeknek követése attól, aki lelkiismeretére hivatkozik, elvárható áldozat lesz. Épp ennek van gyakorlati jelentősége. Ilyen alternatívák nem állnak rendelkezésére annak, aki a lelkiismeretén kívüli egyéb okokra hivatkozik, és az ilyen alternatívák lehetővé teszik a lelkiismeretbeli kutakodás problematikus folyamatának lerövidítését, adott esetben pedig annak elhagyását is. A magatartási alternatívák azt sem különböztetik meg hátrányosan, aki a lelkiismeretére hivatkozik, hiszen számára kiféle, a polgárok közössége felé, egyidejűleg bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy lelkiismerete miatt cselekszik így, és ezért tiszteletet, elismerést érdemel. Az alternatívák végül nem csupán az államot óvják meg az általa garantált szabadságnak, mint a legkönnyebben meggyalázható jognak a sárba tiprásától, hanem éppen úgy magát a lelkiismereti szabadságot is, mert a vezérlő toleranciaelv szerint alkalmazva ez szilárdul meg a leghamarabb.

IV.

A lelkiismereti szabadsággal kapcsolatos legfontosabb egyedi probléma, mely mostanában a legidőszerűbb a Német Szövetségi Köztársaságban (NSZK), a hadiszolgálat megtagadása lelkiismereti okokból. Ez a lelkiismereti szabadság iskolapéldája. Mindezt nem csupán a hadiszolgálatot megtagadók számának elmúlt másfél-két évben bekövetkezett ugrásszerű növekedése, valamint a hoz-

závetőlegesen másfél éve a parlamenten kívüli ellenzék csoportjai által módszeresen és bomlasztó szándékkal a hadiszolgálat megtagadása mellett kifejtett politikai propaganda indokolja, hanem a jogi szabályozás a különlegessége is, amely a NSZK jogrendjében ezt a kérdést rendezi.

Éppen ezért térjünk ki röviden néhány, számomra fontosnak tűnő kérdésre.

Más államoktól eltérően, amelyek a hadiszolgálat megtagadását engedélyezik – Európában valamennyi jogállami-demokratikus alkotmánnyal rendelkező ország Olaszország és Svájc kivételével, továbbá az NDK – a német alaptörvény alapjogként munkálta ki a hadiszolgálat megtagadását. Ez egy figyelemre méltó folyamat. Ami korábban inkább titkon a kegyelmi határozatokban és kormányrendeletekben szerepelt, azóta azonban törvényi szabályozásra lelt – az ilyen jellegű toleranciát feltűnésmentesen gyakorolták és nem verték nagydobra –, azt az alaptörvény felvette azon alapjogi garanciák sorába, amelyeken keresztül az állami közösség kifejezésre juttatja és meghatározza szellemiségét. Az ilyesmi nem történik következmények nélkül – hogyan is ne lenne egy ilyen, az alaptörvényen belül központi helyet elfoglaló deklaráció a maga részéről tudatképző hatású? – és a hadiszolgálat megtagadása jelenkori aktualizálódásának egyik oka minden bizonnyal ez a folyamat, mint ahogy fordítva is így van, hiszen e folyamat maga közösségünk megélt történelmében gyökeredzik. Az alkotmányozó normatív alapdöntése értelmében az egyéni szabadság javára, amelyről már esett szó, a hadiszolgálat megtagadásának alapjogi katalógusba felvétele, szűkebb és tágabb változatban egyaránt, természetesen belső következménnyel jár: ahogy általában a lelkiismeret szabadsága, amennyire csak lehetséges, sérthetetlen, a lelkiismeret pedig az állam számára „eleve adott" kell legyen, úgy ott is és éppen ott, ahol az állami közösség érdekeivel való konfliktus a legélesebbé válhat, és akár egzisztenciális jelentőségre is szert tehet.

Kerül, amibe kerül, az államot erre az esetre sem lehet kényszerítő erővel felruházni. Ez az 1948/49-es év szellemisége, mely az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdésében jogtétellé formálódott. Természetesen felmerül a kérdés, hogy a hadiszolgálat megtagadásának ilyen alkotmányos szintű garanciája egyáltalán vállalható-e egy állam számára, amely igyekszik saját kezébe venni védelmét, és hogy nem államfogalom-ellenes alapjogról van-e szó jelen esetben. A modern államiság fentebb kifejtett elve szerint ez nem feltétlenül van így. Az aggály azonban csak akkor oszlatható el, ha a hadiszolgálat megtagadásának jogát, éppen úgy, mint a lelkiismereti szabadságot a gyakorlati alkalmazás során következetesen alárendeljük a toleranciaelvnek, amelyből végtére is ered, és amely egyedül képes számára igazolást nyújtani. A jogértelmezés itt különösképpen szembesül azzal a feladattal, hogy a jogalkotói szándékot, melyen ez az alkotmányos rendelkezés alapszik, egyrészről el kell ismernie, másrészről viszont nem szabad hagynia, hogy ez a jogalkotói szándék eszközül szolgáljon az alkotmány egyéb normatív tartalmai (például a 87. cikk a) pontja) megingatásához.

Ebben az összefüggésben először is az a döntő kérdés, hogy milyen *terjedelmű* a hadiszolgálat megtagadásának joga. Az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdésében egyszerűen lelkiismeretről esik szó, nem pedig meghatározott, például vallási vagy etikai lelkiismereti okokról, avagy meghatározott lelkiismereti pozíciókról, mint amilyen például a hadiszolgálatot elvi alapon megtagadóké. Nincsenek olyan támpontok, sem a normaszöveg, sem a keletkezéstörténet alapján, amelyek arra utalnának, hogy a lelkiismeret-fogalom itt ne az (1) bekezdés szerinti általános, hanem egy azzal szemben leszűkített, normatív értelemben fordulna elő; ahogy általában, úgy az alaptörvény 4. cikkének (3) bekezdése ebből a szempontból is konkretizálása a 4. cikk (1) bekezdésének. Ennek megfelelően nem csupán a hadiszolgálatot elvi alapon megtagadó, hanem az úgynevezett aktuális kötelezettség-megtagadó is hivatkozhat a 4. cikk (3) bekezdésére. Az alkotmány lemond arról, hogy különbséget tegyen „helyes" és „téves", „jelentős" és „jelentéktelen" lelkiismereti pozíciók között, csupán annyit követel meg, hogy tényleges lelkiismereti pozíciókról legyen szó. Ez a 4. cikk (3) bekezdésének egyszerű logikája, melyről Forsthoff beszél. A jogalkotó nem követte a hadkötelezettségi törvény 25. §-át, amikor a hadiszolgálat megtagadásának jogát megszorítóan a hadiszolgálatot elvi alapon megtagadókra korlátozta. Az alkotmánybíróság ezt, bár nem teljes terjedelmében, de a helyzetfüggő hadiszolgálat-megtagadás elutasításával mindenképpen megerősítette. A kérdés ezzel formálisan megítélt dolog.

Függetlenül attól, hogy ezt az eredmény politikai megfontolásból üdvözöljük vagy helytelenítjük, törvény és ítélet ellentmond az ügyben az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdése tartalmának és szándékának. Az alkotmánybíróság. ahogyan azt a döntés elemzéséből máris látni fogjuk, kizárólag úgy juthatott el indokolásához, hogy – ellentmondásba kerülve a lelkiismereti pozíciók maga alkotta tilalmával – a szituációfüggő hadiszolgálat-megtagadók lelkiismereti pozícióit lelkiismereti *aggályokká* fokozta le, és kizárólag a hadiszolgálatot elvi okból megtagadók pozícióját tekintette a hadiszolgálat fegyveres teljesítésével szembeni valós *lelkiismereti döntésnek*. A gyakorlat számára ez a meghasonlottság korántsem hozott megkönnyebbülést. A következmény máig hatóan nem a hadiszolgálatot megtagadók csekélyebb száma, hanem (kizárólag) az „aktuális", „szituációhoz kötött" lelkiismereti okok átstilizálása elviekké, ami csak az előzetes információ iránti igényt fokozta a kötelezettségmegtagadók tekintetében, és az ellenőrzési eljárás rossz hírét alapozta meg.

Az ilyen elismerési eljárások jelentik a következő problémát. Jogosságukat ugyanis újabban az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdésének alapjogi jellegére hivatkozva megkérdőjelezik. Valóban felmerül a kérdés, hogy függővé lehet-e tenni egy alapjog gyakorlását ilyen megszorító előfeltételektől, és hogy nem kell-e a hadiszolgálat alóli felmentéshez elegendőnek elfogadni az olyan tartalmú egyszerű nyilatkozatot vagy hitvallást, hogy az érintett személy lelkiis-

mereti okokból tagadja meg a hadiszolgálat teljesítését. Erre az a válasz adható, hogy alkotmányos rangja ellenére az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdése a hadiszolgálathoz képest, melyet egy íratlan tényállási elemként eleve fennállónak feltételez, az általános/kivételes viszonyában áll, és ennyiben a kivételes esetre vonatkozó jogszabályi előírás jellegét hordozza; nem helyezi a hadiszolgálatot önkéntességi alapra. Ha még az említett tolerancia-elvet is tekintetbe vesszük, amelynek alárendelve az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdésének alkalmazandó, akkor a hadiszolgálat-megtagadás elismerésének előzetes eljárástól való függővé tétele jogilag aggálytalan tűnik.

Más kérdés viszont az ilyen eljárás célszerűsége. Az eljárás tárgya, az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdésének teljes érvénye mellett, ellentétben a mostani gyakorlattal kizárólag a fegyveres szolgálattal szembeni lelkiismereti döntés valódisága, a „vajon" kérdése lehet, nem pedig a döntés elvi vagy szituáció-függő tartalma. Az ilyen eljárások funkciója alig lehet több, mint egy hozzávetőleges, nagy vonalakban lefolytatott visszaélés-kiküszöbölés; az eddigi gyakorlat is ezt erősíti. De megéri akkor a ráfordítást?

Ha tudatosítjuk magunkban azt a körülményt, hogy a lelkiismereti pozíciók megjeleníthetők és ezáltal be is tanulhatók, és hogy a lelkiismereti döntés egyetlen kívülről megállapítható kritériuma a következmény vállalásának készsége, akkor aligha ilyen eljárásokban rejlik a 4. cikk (3) bekezdés biztosításának lehetősége a jogosulatlan igénybevétellel és a szervezett visszaéléssel szemben, hanem egyrészt a honvédelmi igazságosság problémájának megoldásában, másrészt pedig a helyettesítő szolgálat, mint – a már kifejtettek szerint – „terhes alternatíva" megfelelő kialakításában és megszervezésében.

Ebben hiányt szenvedünk manapság. Eközben jogilag egyáltalán nem aggályos, hanem a hadiszolgálat-megtagadási jog (közvetett) biztosítása érdekében sokkal inkább indokoltnak tűnik a helyettesítő szolgálat kapacitásait úgy kiépíteni, hogy minden helyettesítő szolgálatra kötelezett ténylegesen teljesítsen is ilyen szolgálatot, továbbá indokolt e szolgálat időtartamát az alaptörvény 12. cikkében engedélyezett maximális időtartam (alapszolgálat + honvédelmi gyakorlat) kereti közt megnövelni. Vegyük észre: nem csupán az ördög, hanem időnként az értelmes megoldások is a részletekben rejlenek.

A hadiszolgálat-megtagadói státusz elismerésére irányuló kérvények számának ugrásszerű növekedése a szövetségi hadseregen belül különleges aktualitást adott annak a kérdésnek, hogy megtagadhatják-e, illetve hogyan tagadhatják meg katonák a honvédelmi kötelezettség teljesítését lelkiismereti okokból. A felmerülő problémákra itt is egyrészről az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdésének tartalmában és a jogalkotói szándékban, másrészről pedig az e cikk alkalmazásához vezérfonálul szolgáló toleranciaelvben kell megtalálnunk választ.

Nem tűnik lehetségesnek a kérvényezés jogát a behívás előtti időre korlátozni. A lelkiismeretnek nem szabható keret idő és óra szerint, az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdése pedig, éppen azért, mert nem csupán a dogmatikus pacifistákat szándékozik védeni, kizárja az ilyen megszorítást. Azért is helyénvaló ez, mert a köz informáltsági szintje alapján nem feltételezhető, hogy a szolgálatra kötelezett már a szövetségi hadseregbe lépése előtt pontos elképzeléssel rendelkezik vagy rendelkezhet a konkrét „védelmi helyzetről". Másrészről az állam, amely biztosítja polgárai számára a megtagadási jogot, elvárhatja, hogy az egyén időben gondolkodjék, és ne vonja ki magát alkalmatlan időben olyan kötelezettség alól, amelyet lelkiismereti kényszer nélkül vállalt, különösen akkor ne, ha a kritikus helyzet, melyre a hadiszolgálat megtagadása tulajdonképpen vonatkozik, még be sem következett. Ebből a szempontból nem aggályos a mentesítés kérvényezésének jogát a konkrét >védelmi helyzet< realitásával kapcsolatban információt nyújtó kiképzés lezárulta után, és nem napról napra, hanem csupán meghatározott időpontokban biztosítani.

További kérdés, hogy csorbítatlanul fennáll-e a katonák szolgálati kötelezettsége az elismerési eljárás időtartama alatt. A szövetségi hadsereg ennek kapcsán 1966-tól egészen a tavalyi évig a porosz területi jog állam- és humanitáselve szellemében járt el. A kérvényezőket a gyakorlat szerint az eljárás idejére alapvetően fegyver nélküli szolgálatra osztották be.

Az állam részéről az ilyen méltányosság, melyet egyébként a főparancsnok 1966. október 15-én kelt határozata vezetett be, a másik oldalon is megfelelő lojalitást feltételez: a mentesülés tiszteletét. Sajnos ez hiányt szenved, amióta a parlamenten kívüli ellenzék csoportjai a hadiszolgálat megtagadását kinyilvánítottan stratégiai és taktikai eszközül használják a szövetségi hadsereg elbizonytalanítására és gyengítésére. Ezzel kiprovokálták a visszahelyezkedést a jogi álláspontra, ami 1968-ban részben, ez év tavaszán pedig teljes egészében be is következett. A jogi álláspont, mely szerint a szolgálati kötelezettség az eljárás során továbbra is fennáll, nem kérdőjelezhető meg. Az alaptörvény 4. cikke nem foglalja magában azt a jogot, hogy az egyszer már elvállalt, és a kezdettől fogva lehetséges mentesülési eljárásra figyelemmel nem a lelkiismeret ellenében felvett szolgálat egyszerű nyilatkozattal, az elismerési eljárásra tekintet nélkül legyen felmondható vagy fegyvernélküli kötelezettségteljesítésre korlátozható. Más lapra tartozik, hogy vajon a szolgálat ilyetén korlátozásának megengedése, mint az eseti tolerancia megnyilvánulása tanácsos-e, és különösen védelmi helyzetben célszerű-e?

A probléma megoldását itt is kevésbé a jog területén, mintsem gyakorlati-szervezési intézkedésekben találjuk, olyanokban, amelyek elébe mennek a jogi és tényleges konfliktushelyzeteknek. A jogi helyzettől függetlenül a szövetségi hadseregnek nem fűződhet érdeke ahhoz, hogy soraiban olyan katonák legyenek, akik elvi okokból ellenzik a katonai szolgálatot, különösen, ha ez politikai stratégiák járszalagján történik. A kérvényezők azonnali áthelyezése a helyettesítő szolgálatot teljesítő csoportokhoz az elismerési eljárás időtartamára, va-

lamint ezzel együtt az itt eltöltött idő beszámításának differenciált szabályozása, valószínűleg gyakorlatias és hatékony megoldást kínálna a problémára.

Ezzel az okfejtés végére is érek. Egy jogállami alkotmány minden olyan értelmezése, amely az alkotmány alapértelmét részleteiben is érvényre kívánja juttatni, szembe találja magát azzal a feladattal, hogy el kell kerülnie két ellentmondást. Az egyik ellentmondást valamely konkrét rendelkezés olyatén értelmezése, amely által az alkotmány egésze vagy annak lényeges része meginoghat. Erről már esett szó. A másik ellentmondás abban áll, hogy az alkotmánybeli rendelkezés értelmezését nem az alkotmányban feltételezett problémamentes helyzetből kiindulva, hanem az ilyen helyzet elmaradásának lehetséges kihatásaira figyelemmel kezdjük meg.

Az alaptörvény 4. §-a szerinti lelkiismereti szabadság bemutatott értelmezése tudatosan az alaptörvényben, ahogy minden jogállami alkotmányban feltételezett problémamentes helyzetből indul ki. E problémamentes helyzet sajátja, amellett, hogy az állami jogrenddel itt-ott konfliktusba kerülő lelkiismeretek száma a tapasztalatok szerint csekély, mindenekelőtt az állampolgári lojalitás, vagyis különösen a lemondás a lelkiismereti szabadság politikai fegyverként való használatáról.

Ha hiányzik ez a lojalitás és emiatt nem áll fenn a feltételezett problémamentes helyzet, akkor ezt a szituációt nem lehet úgy kivédeni, hogy a megelőzés szándékával eleve beépítjük a szabadságjogok értelmezésébe. Ezzel magát a jogállami alkotmányértelmezést korrumpálnánk. A szabadelvű jogállam struktúrájának sajátja, hogy az állam létalapját olyan előfeltevések alkotják, amelyeket az állam maga nem tud anélkül garantálni, hogy ne tenné kérdésessé szabadelvű voltát.

Ám ez sem a jogállam, sem pedig általában a modern állam elveitől nem tántoríthat el bennünket. A modern állam alárendelődik a „meghasonlás" törvényének, mely a modern világot meghatározza. A modern állam alapja nem kinyilatkoztatott igazságokon nyugszik, hanem ésszerű célokon.

A vallási polgárháborúk tapasztalatai alapján a modern állam tudatosan a normaszabás területére szorítkozik, az utolsó *előtti* térben marad. Éppen ezért nem képes polgárait egy szembetűnő igazság feltétlenségével és erejével összekötni, hanem csupán céljai erejével. Ezzel cseng egybe az is, hogy a modern állam az emberben a legbensőhöz, a lelkiismerethez nem akar hozzáférni, hanem azt tiszteletben tartja. A lelkiismereti szabadság, ekként szemlélve, a modern állam, éspedig a jogállam egyik princípiuma, mely megalapozza racionalitását. Az állam, mely ebben az értelemben megfelel annak az igénynek, hogy ún. imperium rationis legyen – amit valóban nem kellene összetévesztenünk a megvalósított értékek birodalmával – elég belső erővel fog rendelkezni ahhoz, hogy ott is toleráns legyen, ahol egy adott jog elismerésére nem képes.

ALAPTÉTELEK

Az alkotmányjogilag garantált lelkiismereti szabadság tartalmát érintő kérdéssel az „általános törvények" javára szóló fenntartás itteni hiánya miatt az alaptörvény közvetlenebbül és élesebben szembesül más jogállami alkotmányokhoz képest; ez további kérdéseket vet fel az állami jogrend általánosan kötelező erejével, valamint a modern állam és jogállam legitimációjával kapcsolatban.

I.

Történeti eredeténél a lelkiismereti szabadság az egyén ellenállási jogaként jelenik meg a közvetlen hitbéli és lelkiismereti kényszerrel szemben. Címzettje a földesúri vallászkényszer és a földesúri „jus reformandi", amelyekkel szemben az egyén számára a szabadság meghatározott területét jelölték ki és biztosították jogilag. A lelkiismereti szabadság a német alkotmányfejlődésben is az első alapjog az állammal szemben fennálló egyéni szabadságjogként felfogva.

A lelkiismereti szabadságot először csupán a birodalmi jog által elismert három vallás számára garantálták. Tartalmához a meghatározott vallás felvételének és megtartásának kényszertől való mentessége mellett a házi áhítat joga, valamint a „beneficium emigrationis" tartozott. A porosz Általános Törvénykönyv a lelkiismereti szabadságot a szektákra is kiterjesztette („teljes hitbéli és lelkiismereti szabadság"), és az országból való kiutasítás alóli mentességet is tartalmává tette. Ez a kiterjesztés és körülhatárolás képezi alapját a 19. századi konstitucionális alkotmányok *hitbéli és lelkiismereti szabadság* fogalmának. A vallási kérdésekhez kapcsolódás és az azokra való leszűkítés továbbra is benne rejlik. A személyes és nyilvános vallásgyakorlás (kultuszszabadság) és a vallási egyesülés szabadságának elismerésével tartalmilag meghaladottá vált a hitbéli és lelkiismereti szabadság, mint saját alapjog.

Az állam vallási és egyházi szuverenitására, valamint a nem csupán meggyőződés-, hanem vallás-semleges államba való, a weimari alkotmány által végbevitt átmenetre tekintettel megszűnt a hitbéli és meggyőződési szabadsági eddigi vonatkoztatási pontja. Az így szükségessé vált újrameghatározás célja a lelkiismereti szabadság önállósodása a hitbéli és meggyőződési szabadsággal szemben, valamint a lelkiismeret szerinti cselekvés szabadságának sürgető aktualizálása.

II.

A kérdés, hogy az alaptörvény 4. cikk (1) bekezdése a weimari alkotmányhoz képest mennyiben adott új hangsúlyt vagy tágabb tartalmat a lelkiismereti szabadságnak, nem dönthető el egyedül külső jegyek, támpontok alapján (felépítés, rendszerbeli elhelyezkedés, szóhasználat).

Egyén és állam viszonyát érintően az alkotmányozó normatív alapdöntése a liberális jogállam klasszikus szabadságjogainak és szabadságelvének helyreállítására és erősítéséra irányul a nemzetiszocialista idők elementáris szabadságjogtiprásaira adandó válaszként. A 4. cikk (1) bekezdésében a korlátozás lehetőségének hiánya az alkotmány tudatos szabályozó akaratának tanújele.

Az alaptörvény 4. cikk (1) bekezdése ellenállási funkciójának és az alkotmány normatív alapdöntésének megfelelően saját alapjogként garantálja a lelkiismereti szabadságot a hitbéli és meggyőződési szabadság, valamint a vallásgyakorlás szabadsága mellett. Ha élünk a hit, a meggyőződés vagy a vallás szabad gyakorlásának jogával, akkor ez – eseti jelleggel – a lelkiismereti szabadság gyakorlását is megvalósíthatja.

A lelkiismereti szabadság nem korlátozható a >forum internum< szabadságára, és nem zárható ki belőle a lelkiismeret szerinti cselekvés szabadsága. Ha a lelkiismereti szabadság a lelkiismeret szerinti cselekvés szabadságát és magában foglalja, akkor felmerül a kérdés, hogy egy ilyen szabadság – függetlenül az alkotmányozó normatív szándékától – egyáltalán mennyiben garantálható feltétlenül. Erre alapvetően az alábbiak vonatkoznak: A szabadság, mint jogi szabadság soha nem lehet korlátlan és abszolút. A határok nélküli szabadság csak abszolút hatalmat jelent, mégpedig mások felett.

Egyetlen alkotmánybeli rendelkezést sem lehet úgy értelmezni, hogy alap keletkezzék magának az alkotmánynak e rendelkezés segítségével történő megingatására. Sem a jogállami gondolat, sem pedig a modern állam gondolata nem zárja ki, sőt, sokkal inkább sugallja azt az értelmezést, amely a lelkiismereti szabadság határait az „általános törvényeknél" és a „közrendnél" jóval tágabban húzza meg.

A modern állam lényegét alkotó „nem azonosulás" elve az állam olyan átfogó semlegességét és általánosságát szorgalmazza, amely mellett az egyén „a maga egyediségében, szellemi és erkölcsi személyiségként háborítatlanul és védetten létezhet államában" (H. Krüger). Éppen ebből nyer az állam legitimációt arra, hogy polgáraitól feltétlen hűséget követeljen.

Az állam lemondása arról, hogy konfliktushelyzetben kikényszerítse a lelkiismeret ellenében való cselekvést, és ezzel a lelkiismeretet „megbántsa", ekként nem az állami döntéshozói hatalomnak a gyengülését, hanem sokkal inkább előfeltételét és legitimációját jelenti. Ennek megfelelően a lelkiismeret szerinti, megengedhető cselekvés áthághatatlan határait nem rögtön az >általános

törvényeknél<, a >közrendnél< vagy >alaptörvény értékrendjénél< kell meghúzni, hanem csak ott, ahol a modern állam alapvető, végső céljait közvetlen veszély fenyegeti. Ilyen céloknak (csak) az alábbiak tekintendők: a belső béke (erőszaktilalom), az állam fennmaradása és a külső biztonság megteremtésének lehetősége, a személyek élete és szabadsága, az egyén feltétlenül védendő jogainak szavatolása.

Ahol nem erről az elementáris, csak önellentmondás árán feláldozható területről van szó, ott, a lelkiismeret tisztelete jegyében, lehetségesnek és helyénvalónak tűnik egy „tolerancián és részleges felmentésen" (Ad. Arndt) alapuló rendszer kialakítása. Ellenállási joga alapján az egyén tartózkodhat az olyan tevékenység saját kezű végzésétől, amely őt egy lelkiismereti parancs ellenében való cselekvésre kényszerítené.

A részleges mentesítés nem tartalmaz pótló cselekvés végzése nélküli feloldozást a törvény erejénél fogva fennálló kötelezettség teljesítése alól. Az állami szervek jogosultak, és az állampolgári egyenlőség megóvása szellemében kötelesek is, (terhes) magatartási alternatívákat felkínálni és előírni. Az ilyen részleges mentesítésre magatartási alternatíva szabása mellett jó példa az 1969. augusztus 14-i jogszabály (Szövetségi Közlöny I. 1105. oldal).

A lelkiismereti szabadság tartalma nem határozható meg az „erkölcsi lelkiismeretnek megfelelő cselekvés szabadsága" formulával. Tárgy és védett érték nem ez a cselekvési szabadság, hanem a lelkiismeret sérthetetlenségének garantálása.

Az alaptörvény 4. § (1) bekezdése szerinti lelkiismereti szabadságban foglalt ellenállási jog ennek megfelelően arra irányul, hogy:

- ne történhessen beavatkozás a lelkiismeret szubsztanciájába és működőképességébe;
- a lelkiismereti meggyőződések szabadon, vagyis közhatalmi aktusok általi korlátozástól mentesen képződhessenek;
- a körülírt határokon belül senki ne legyen a közhatalom által olyan magatartásra (tevésre vagy nem tevésre) kényszeríthető, mely saját lelkiismeretének parancsolatába ütközik.

A toleranciaelv szüleményeként az ilyen módon szavatolt lelkiismereti szabadság gyakorlati alkalmazásában is alárendelődik a toleranciaelvnek. Ez azt jelenti, hogy a lelkiismereti szabadság nem olyan alapjog, amely a gyakorlása melletti politikai propagandára jogosítana, az olyan elismerési eljárások, amelyek a visszaélések kiszűrése érdekében egy lelkiismereti döntés valódiságának megállapítására irányulnak, megengedettek.

III.

Az alaptörvény nem tartalmazza a lelkiismeret jogi fogalmát; a lelkiismeretre, mint a szociális életben eleve adott valóságra utal. Ez az általános lelkiismeret fogalom nem írható körül teológiai vagy filozófiai lelkiismeret-elképzelésekhez, az általános nyelvhasználathoz (alkotmánybíróság), vagy a kézikönyvek lelkiismeret-fogalmaihoz (szövetségi közigazgatási bíróság) visszanyúlva. A lelkiismeret személyiség számára betöltött funkciójának elemzése és leírása vezethet tovább bennünket (Luhmann).

A lelkiismereti kérdéseket sem tárgyukat tekintve, sem a lelkiismereti parancsolat tartalma szerint, sem pedig az okok és indítékok alapján nem lehet semmilyen módon korlátozni. Minden magatartás tehet szert lelkiismereti relevanciára, amennyiben a személyiség integritását és identitását érinti.

Parancsoló instanciaként a lelkiismeret először ott lép akcióba, ahol a személyiség, mint olyan, kritikusan veszélyeztetett identitásában. A lelkiismeret konfliktushelyzetben és nem a problémamentes, szokványos szituációkban tesz szert irányító szerepre.

Egy *valódi* lelkiismereti döntés kritériumát nem lelhetjük a döntés általános jogelvekkel, az erkölcsi törvénnyel, egy feltételezett világrenddel stb. való egybecsengésében. Kívülről aligha mérhető másképp egy lelkiismereti döntés valódisága, mint a következmények vállalásának készségében.

Gyakorlati-eljárási funkciója is van tehát a lelkiismereti pozíciók számára >terhes< alternatívák felkínálásának. Az ilyen alternatívákat nem lehet a hátrányos megkülönböztetés tilalmára hivatkozva visszautasítani.

IV.

A hadiszolgálat lelkiismereti okok miatti megtagadásának alapjogként való testet öltése akkor nem ellentétes az állam fogalmával, ha gyakorlati alkalmazása, éppen úgy, mint a lelkiismereti szabadságé, a toleranciaelvnek (lásd: 18. pont) alárendelt marad.

Az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdése, hasonlóan a 4. cikk (1) bekezdéséhez, a lelkiismeret normatív értelemben leszűkített fogalmából indul ki. A rendelkezés védeni igyekszik minden lelkiismereti pozíciót, amely mint olyan, a fegyveres hadiszolgálat ellen irányul, és nem csupán az ún. elvi okok miatti hadiszolgálat-megtagadást. A hadkötelezettségről szóló törvény 25. §-a, valamint az alkotmánybíróság 12. és 45. számú döntése nem cseng egybe a 4. cikk (3) bekezdésének tartalmával és a jogalkotói szándékkal. Alkotmányos rangjától függetlenül az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdése a szabály-kivétel viszonyában áll a hadkötelezettséghez képest. Az elismerési eljárás, mint olyan, a hadiszolgálatot megtagadók számára (hadkötelezettségről szóló törvény 26. §) ennélfogva jogilag helyénvaló; a lelkiismereti döntés tartalmi ellenőrzése azonban csak az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdése szerinti keretek között folyhat (lásd: 26. pont).

Az alaptörvény 4. cikke (3) bekezdésének a jogosulatlan igénybevétellel és visszaélésekkel szembeni biztosítását kevésbé az elismerési eljárás, mintsem a helyettesítő szolgálat >terhes< alternatívaként való kidolgozása szolgálja. A helyettesítő szolgálat időtartamának megnövelése a védelmi szolgálat és a védelmi gyakorlat összidőtartamára alkotmányjogilag megengedhető.

A hadiszolgálat-megtagadás jogának a szövetségi hadseregen belüli gyakorolhatóságával kapcsolatban az alábbiak mondhatók el: A kérvényezés joga a behívást követően sem zárható ki elvi alapon, meghatározott időpontokra azonban korlátozható. A szolgálat teljesítésének kötelezettsége az elismerési eljárás időtartama alatt is változatlanul fennáll. Nem keletkezik automatikusan igény a fegyver nélküli szolgálatteljesítésre, jóllehet ez különösen védelmi helyzetben tanácsos lenne.

A visszaélések kiküszöbölésének lehetősége nem annyira a jog területén, hanem sokkal inkább praktikus-szervezeti intézkedésekben rejlik, olyanokban, mint például a kérvényező azonnali áthelyezése egy helyettesítő szolgálatot teljesítő csoportba az elismerési eljárás időtartamára.

Az oktatásban nem közvetlenül a lelkiismeret szerinti cselekvés, hanem a lelkiismeret-képzés szabadsága érintett.

Az alaptörvény 4. cikk (1) bekezdése nem keletkeztet igényt meghatározott jellegű oktatási intézmények állam általi létesítésére. A rendelkezés ellenállási jogot alapoz meg annak kényszerével szemben, hogy a saját vallási meggyőződésnek megfelelő helyett idegen vallás (materiális) hitoktatási intézményét kelljen látogatni. Ez a hitvallásuk szerint keresztény közösségi iskolákra nézve is érvényes. Amennyiben ezáltal a közoktatás számára kötöttségek keletkeznek, úgy ezek reflexhatások, amelyek nem lépik át egy jogállami ellenállási jog normaterületét.

Az oktatási probléma hosszú távú megoldása a lelkiismereti szabadság szemszögéből csak akkor tűnik lehetségesnek, ha a közoktatási intézményeket – feltéve, hogy azok állami vagy egyedüli iskolák – a különféle vallási meggyőződésekkel szemben relativ-semlegesekké formáljuk. És emellett pályázható avagy magániskolákként a hitvallási vagy világnézeti oktatási intézményeket is engedélyezzük.

A vallási iskolák (pl. a Kánonjogi Kódex 1113 és 1372. §-a) létesítése iránti igény figyelembe vétele megfelelő mértékű. Az alaptörvény 4. cikk (3) bekezdése nem keletkeztet alanyi jogot az állami szubvencióra; a magániskolák anyagi támogatásának kérdése a 3. cikk (1) és (3) bekezdése alá tartozik.

A lelkiismereti szabadság értelmezése az alkotmány normatív alapdöntése szellemében olyan interpretáció, amely az alkotmány és valamennyi jogállami

törvény által eleve feltételezett problémamentes helyzet irányából közelít. Ehhez a problémamentes helyzethez hozzátartozik az állampolgári lojalitás, valamint a lemondás a lelkiismereti szabadság politikai fegyverként való használatáról. A problémamentes helyzet esetleges elmaradása nem építhető be az interpretációba annak korrumpálása nélkül.

A szabadelvű jogállam struktúrájának sajátja, hogy az állam létalapját olyan előfeltevések alkotják, amelyeket az állam maga nem tud anélkül garantálni, hogy ne tenné kérdésessé szabadelvű voltát.

Állami jog és erkölcsi rend

BEVEZETÉS: EGY PROBLÉMA KIFEJTÉSE

A kérdés, hogy milyen viszony fűzi a jogot ahhoz, amit közkeletűen „erkölcsi rendnek" nevezünk, nem csupán mindenkor a múltban, ahogyan azt a több mint 2000 éve tartó természetjogi vita[1] mutatja, hanem napjainkban is, és leginkább napjainkban aktuális. A kérdés annak ellenére nem veszített semmit jelentőségéből, hogy manapság a jog túlnyomórészt parlamentek által elfogadott törvényekben ölt testet, és ilyen értelemben állami jog, illetve már azzá vált.

Nem kell-e jognak szükségképpen az erkölcsi rend egy szeletét alkotnia, ha valóban jogként kíván létezni? Vagy a rendtől elválasztva bizonyos mértékben önálló-e, saját specifikusan jogi célirányultságot követ-e a jog (aminek még nem feltétlenül kell jogpozitivizmust jelentenie)? Vagy pedig egy differenciált, egyöntetűen meg nem határozható viszonyrendszer áll fenn jog és erkölcsi rend között?

Elöljáróban, hogy érthető legyen: *jogon* itt és az alábbiakban az állami jogot értjük, amely csaknem teljes egészében alkotmányban és törvényekben, ennélfogva alkotott és pozitív jogként jelenik meg, az *erkölcsi rend* pedig szóhasználatunkban az etikailag-erkölcsileg megítélhető magatartás területe abban a formában, ahogyan egy kötelező erejű mérce mentén rendeződik.

Ennek a rendnek a mércéje – az e helyütt szükséges általános szemléletmódra vonatkoztatva – nem eleve lefektetett, hanem többféle lehet: a keresztény eredetű természetes erkölcsi törvény, az arisztotelészi értelemben vett

[1] Lásd ehhez: Hans Wenzel: *Természetjog és anyagi igazság* (Naturrecht und materielle Gerechtigkeit), Göttingen 1962; Heinrich Rommen: *A természetjog örök visszatérése* (Die ewige Wiederkehr des Naturrechts), München 1947; Alexander Hollerbach: *A keresztény természetjog az általános természetjogi gondolkodás összefüggésében* (Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens), in: Böckle/Böckenförde: *A természetjog kritikája* (Naturrecht in der Kritik), Mainz 1973, 9-38.

SZMKGYI KÖNYVTÁR
949090
1821
SZEGED

eudaimonia, az erkölcsi törvény Kant szellemében, vagy az elismert társadalmi morál megélt erkölcsössége is.

Hogy a kérdést még egyértelműbbé tegyem, szeretnék egy szemléltető ábrát az olvasó elé tárni. Az illusztrációval 1949/50 téli szemesztere során találkoztam Josef Höffner[2], az akkoriban újonnan Münsterbe helyezett keresztény szociáletikus és társadalomtudós professzor előadásán. E szemléltető ábra az erkölcsileg megítélhető emberi magatartás területén jelöl ki meghatározott helyet a jognak. A jog az együtt megélt világban jelenik meg, és nem a belső világban, ahol az ember önmagával kapcsolatos gondolatai, szándékai találhatók, nem nyúlik át sem a felsőbb világ területére, amely ember Istenhez fűződő viszonyának ad helyet, sem pedig a minket körülvevő világba, ugyanis a természetnek, mint olyannak, nincs számon kérhető joga az emberrel szemben, a természet az emberhez képest nem önálló jogalany (ami nem zárja ki, hogy az emberek egymáshoz vagy az állami közösséghez fűződő viszonyában ne lehetne egy bizonyos, a természet irányában tanúsítandó magatartást előírni vagy éppen tiltani).

Az erkölcsösség fogalmának, ahogy azt, közelebbről górcső alá véve, az illusztráció szemlélteti, két összetevője van: először is tárgyszerűen körülírja a területet, amely az etikai-erkölcsi mércék szerinti megítélés számára hozzáférhető és annak alárendelt, másrészről pedig közvetetten a megítélésnek magát a mércéjét is leírja, a (normatív) erkölcsösséget, függetlenül attól, hogy ezt utóbb miként fogjuk fel és határozzuk meg tartalmilag. Mennyiben találó ez a leírás?

A jognak az erkölcsösség részterületeként való meghatározása biztosan találó, amennyiben a szóban forgó területről van szó. A jog konkrétan csak az együtt megélt világ területét foglalja magában, az emberek egymás irányában tanúsított magatartásának szféráját, a belső világ és a felsőbb világ területeit azonban nem. És az együtt megélt világot sem a maga összességében fogja át olyan alapbeállítódásokra (erényeket) is kiterjedően, mint például szeretet, segítőkészség és önzetlenség, hanem kizárólag ha külső, mérhető magatartás merül fel, mert a jog csak ezt szabályozhatja.

Ez a meghatározás akkor problematikus és kérdéses, ha a jog és az erkölcs vagy a jog és egy bizonyos erkölcsi törvény azonossága jegyében értelmezzük. Miért? Ha az erkölcsöt normatív módon határozzuk meg, akkor az, mint Arisztotelész eudaimoniája vagy a keresztény etika természetes erkölcsi törvénye, egy beteljesedett állapothoz, a boldogulásra[3] irányuló erényes élethez igazodik. Vagyis ideálra vonatkozik. A jog ezzel szemben az emberek együttélésének rendjére

[2] Lásd az 1. számú mellékletet, a 228. oldalon alul; Josef Höffner bíboros 1949-től 1963-ig tanított a münsteri egyetemen; 1963-tól 1968-ig Münster püspöke, 1968-tól 1988-ig kölni érsek, és 1977 óta a Német Püspöki Konferencia elnöke.

[3] Lásd: Hanna-Barbara, Gerl Falkovitz: *Boldogulás erény nélkül?* (Glück ohne Tugend?), in: H. Fechtrup/F. Schulze/Th. Sternberg: *Felvilágosodás hagyomány által.* A Josef Peper Alapítvány szimpóziuma Josef Pieper 90. születésnapja alkalmából (Aufklärung durch Tradition. Syposion der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper), Münster 1995, 59–71.

összpontosít, az embert úgy felfogva, amilyen valójában. Nem valamiféle ideálra vagy beteljesedett állapotra irányul, hanem rendet és rendkeretet teremt, amely ugyan lehetővé teszi az erényes életet, feltételeket biztosít számára, de azt csupán korlátozottan idézi elő vagy kéri számon maga. Ha viszont másfelől erkölcsösségen az elismert, megélt társadalmi morált értjük, akkor éppen ez válhat fogyatékossá a rendezett együttélés követelményeihez képest, amelyekre a jog vonatkozik. A jog ekként materiális értelemben nem azonosítható egyszerűen az erkölcsi renddel, de nem is esik kívül azon mindenféle vonatkozás nélkül. Olyan célt követ, amelynek etikai-erkölcsi szükségszerűsége elismert, emellett azonban a jog saját feladattal és saját funkcióval is bír.

Témánk következésképpen a jog saját feladatát és funkcióját, ebből eredő sajátos jellegét és különleges struktúráját érintő kérdés – mindig figyelemmel a jog erkölcsi rendhez fűződő viszonyára[4]. Ez ugyanakkor arra való rákérdezést is jelent, ami a jog – mint állami jog – lényege, ami kézzel fogható valódiságát és valóságát adja. Számomra úgy tűnik, hogy ez egy elméleti-filozófia kérdésfeltevés Josef Pieper nyomán: a dolgok mélyére hatolni, vizsgálatukba elfogulatlanul bocsátkozni, és innen kiindulva azt, ami tulajdonképpeni lényegüket alkotja, feltárni. Ezáltal figyelmet szentelünk valaminek a világ és a létezés teljességéből.[5] Innen határozható meg közelebbről a jog erkölcsi rendhez fűződő viszonya, a jog saját helye az erkölcsi renden belül és ahhoz képest.

A JOG FUNKCIÓJA ÉS FELADATA

Mi a jog feladata és funkciója? A válasz elsőre egyszerűnek tűnik: az emberek együttélése során, az emberek közötti szférában a jog feladata az igazságosság megteremtése és biztosítása. A jog ilyetén viszonya az igazságossághoz, ahogy már a szó is mutatja, tagadhatatlan.[6]

Ezzel mindenesetre felmerül a következő kérdés: mit értünk igazságosságon? Erre is van rögtön felötlő, ókori gyökerű, s máig általánosan elfogadott

[4] Az alábbiakban kizárólag e nézőpontból vizsgáljuk a jog feladatára, funkciójára és sajátos jellegére vonatkozó kérdést. Átfogó elemzés ehelyütt nem áll szándékunkban és nem is lehetséges. Messzebbre mutató problémaelemzés és -kifejtés iránti igény esetén lásd Hans Ryffel: *Jogszociológia* (Rechtssoziologie), Neuwied és Berlin 1974 117–165. oldal, 245–267. oldal, 281–291. oldal; Heinrich Heckel: *Bevezetés a jogfilozófiába* (Einführung in die Rechtsphilosophie), München 1977, 5–9., 17. és 18. §; Arthur Kaufmann: *Jogfilozófia* (Rechtphilosophie), München 1997, 14. és 15. fejezet.

[5] Lásd: Josef Pieper: Mit jelent a filozofálás? (Was heißt philosophieren?), München 1948, 30. skk., 61. skk.

[6] Még a jogfilozófiai relativizmus olyan képviselője is, mint amilyen Gustav Radbruch 1946-ig volt, olyan valóságként határozza meg a jogot, melynek értelme, hogy a jogeszmét, az igazságosságot szolgálja. Összehasonlításul: *Jogfilozófia* (Rechtsphilosophie), 3. kiadás 1932, az 1950-es stuttgarti kiadásból idézve, kiadó: E. Wolf, 132. skk.

válasz: az igazságosság azt jelenti, „suum cuique tribuere", vagyis mindenkinek megadni, senkitől el nem vitatni, ami őt illeti.[7] Ezzel szemben a klasszikusok, mint például Aquinói Szent Tamás, nem úgy fogalmaznak, hogy suum cuique tribuere, hanem, hogy „ius suum cuiquere tribuere". Ez már arra utal, hogy igazságosság-meghatározásukban a jog vonatkoztatási pontként az igazságosság számára eleve feltételezett, és nem az igazságosságból kiindulva kerül sor először tartalmi meghatározására.

De mint mindig, miben áll az ő joga, az, ami az egyént megilleti, ami mindenkit megillet? Mindenestre ez nem csupán – és éppen ennek van jelentősége az általunk vizsgált összefüggés szempontjából – az egyéni boldogulásból, az egyéni jogból, hanem egyidejűleg, sőt, talán ezt megelőzően is abból áll, amit közkeletűen közjónak nevezünk, éspedig azért, mert az emberi létezés lényegében közösségi vonatkozásokkal, kötődésekkel teli létforma.

Újra és újra bebizonyosodik az ősi igazság, mely szerint lényegét tekintve az ember „animal sociale et politicum".[8] Az egyéni boldogulás nem független a közjótól, hanem csupán azzal együtt, részben azon keresztül érhető el. A törvényről való klasszikus gondolkodásban, mely szerint törvény az emberi törvény, a *lex humana*, ez teljes egészében tudatosult. Aquinói Tamás meghatározása alapján a törvény általánosságban „rationis ordinatio ad bonum commune" – 'az ész parancsolata a közjóra figyelemmel'.[9] Nézete szerint döntően a közjóhoz fordulásban áll a törvény igazságossága.[10]

De mit is jelent a közjó? A közjó nem üres szólam: körülírhatjuk és meghatározhatjuk azon feltételek sommázataként, amelyek az emberek életéhez és önkibontakoztatásához szükségesek mind egyénként, mind társadalmi közösségekben, mind pedig politikailag szervezett összességként.[11] Valamely közösség együttélésének ilyetén feltételei, amelyek végső soron az egyéni boldogulást is lehetővé teszik és szavatolják, először is az alábbiak: külső béke, biztonság, szabadság, az érdekek elhatárolása és kiegyenlítése, a jólét és a kultúra lehetővé tétele.

Ebben áll a jog és a jogrend végső célkitűzése. A fenti alapfeltételek nem az igazságosság kizáró leszűkítését, hanem konkretizálását jelentik. Az egyéni

[7] Aquinói Tamás: Summa Theologiae II, II, 58. rész 1. cikk; ugyanígy Ulpianus is, Dig. I, 1.

[8] Arisztotelész, Politika 1253 a szám, az emberről, mint természeténél fogva politikus, vagyis a poliszhoz rendelt lényről ('zoon politicon') beszél; az antik polisz a társadalmi és politikai közösséget egyaránt magában foglalta.

[9] Summa Theologiae I, II. 90. rész 4. cikk.

[10] Summa Theologiae I, II, 96. rész 4. cikk.

[11] A közjó itt megadott definíciója abban különbözik a Második Vatikáni Zsinaton (összehasonlításul lásd: Gaudium et spes, c. 26, 74; Dignitatis humanae, c. 6) megalkotottól, hogy nem csupán az emberek, mint egyének, valamint a csoportok kibontakozási lehetősége szerepel benne, hanem a szervezett összességé is. Ez itt, eltérően a zsinati definícióktól, egy, a közösség irányából is meghatározott célkitűzést sem zár eleve ki, hanem azt kezdettől fogva beleérti.

jogok, az alapjogok és más egyéni jogok egyaránt, szerves részként ideértendők, közelebbi, terjedelem és határok szerinti kijelölésük azonban a közjó feltételei és követelményei által is meghatározott. A jognak és a jogrendnek – szemben az elterjedt nézettel – nem csupán egyéni szabadságszférákat kell körülhatárolnia, hanem emellett, sőt talán elsődlegesen, szavatolnia kell és meg kell teremtenie a rendezett együttélés általános feltételeit, melyek közül az egyéni szabadság is csak egy.[12]

Világítsuk ezt meg két példával. Környezetvédelem és környezet-felhasználás egyáltalán nem szabályozható akként, hogy meghatározzuk, egy adott személy mással vagy másokkal szemben mennyi káros anyagot bocsáthat ki. Először is átfogó koncepció szükséges arra, hogy a károsanyag-kibocsátás vagy környezetfelhasználás milyen mértéke viselhető még el egy országban vagy a gazdaság számára és az államhatárokon kívülre. Csak miután ennek rögzítése megtörtént, lehet meghatározni, hogy egyedi esetekben miként szükséges korlátozni és elosztani a károsanyag-kibocsátást, valamint a forrásfelhasználást. – Egy beépítési terv elkészítésekor nem azzal kezdjük, hogy pontosan meghatározzuk a beépíthetőségi határokat az egyes tulajdonosok egymáshoz fűződő viszonyában, hanem az első a koncepció, a beépítési mód, az illeszkedés a tájba, az összhangba hozatal a rendezési tervvel. Ha mindez rögzült, akkor ezen az alapon és e keretek közt ki lehet dolgozni a részletesebb beépíthetőségi szabályokat, miközben ez természetesen magára az átfogó tervezésre is visszahat.[13]

E közjóra vonatkozást szem előtt tartva kijelenthető, hogy a béke- és szabadságfunkció, valamint a juttató- és kiegyenlítő funkció alapfunkciói a jognak. Az alapfunkciók nem játszhatók ki egymás ellen különböző rangsorbeli elhelyezkedés alapján, együtt van szükség rájuk és részben persze egymásba is fonódnak. A nélkülözhetetlenséget tekintve mindenesetre lehetnek különbségek. Ebből a szempontból elsőbbséget élvez a külső béke és a közösségen belüli közbéke, ezek jelentik ugyanis alapját annak, hogy más közjócélok egyáltalán ésszerűen elérhetők és megvalósíthatók legyenek.

A jog feladatának és funkciójának teljesítéséhez mindenesetre nem elegendő, ha az alapfunkciók csupán elvontan jönnek létre és valósulnak meg, úgymond egy önmagánál maradó normatív szférában, ahol minden hangzatosan meg van írva és le van fektetve. A jog ezen alapfunkcióinak a társadalmi együttélés

[12] Alátámasztásul gyakran Kant jogfogalom-meghatározása szolgál, amely szerint a jog „azon feltételek szummáriuma, amelyek közepette az egyik önkénye a másik önkényével a szabadság általános törvénye szerint összeegyeztethető" (I. Kant, *Az erkölcs metafizikája*, I. rész Bevezetés a jogtanba B§). Ekkor afölött siklunk el, hogy a „szabadság általános törvénye" átfogó szabályozó elvként nem korlátozódik az egyéni cselekvési szférák puszta egymáshoz rendelésére.

[13] Lásd ehhez például az építésügyi törvény 1. § (5) bekezdését (BGBI, 1986 I 2253. oldal), amely a tervezési célokat és az építésvezetési tervezés egymással szembeállítva mérlegelendő közérdekű vonatkozásait sorolja fel.

során ténylegesen is realizálódniuk kell, figyelemmel az emberi lét és a társadalom meglévő valóságára. A jog rendező, alakító és szavatoló feladata nem vonatkoztatható elvontan az emberekre, hanem csak egy konkrét, politikailag szervezett közösség tagjaira tényleges valójukban és adott külső életviszonyaikat, mentalitásukat figyelembe véve. Lehet, hogy ezek néhol változtatást igényelnek, tagadásuktól azonban őrizkedni kell. Ebben áll a jog szükségszerű valóságvonatkozása és valóság általi meghatározottsága is.

A JOG SAJÁTOS JELLEGE AZ ERKÖLCSHÖZ ÉS ETIKÁHOZ KÉPEST

Jellegzetessége a jognak, hogy a társadalmi együttélés kötelező rendjét szabja meg. A szavatoló funkcióval, mely sajátja, nem kizárólag magatartásbeli elvárásokat kifejezésre juttató normatív érvényre törekszik, hanem egyúttal társadalmi érvényre, vagyis tényleges hatékonyságra is igényt tart, igényt kell tartania. A jogot követni kell, végre kell hajtani, át kell ültetni, és érvényre is kell juttatni, ha azt akarjuk, hogy szociális rendező funkciót töltsön be az emberek együttélése során. A jog szükségképpen erre utasíttatott.[14] A társadalmi érvény nem valamiféle járuléka, hanem lényegi ismérve a jognak. A joghoz mindig hozzátartozik a végrehajtás is, az érvényre juttatás, egy szankciós apparátus.

Ebben áll az egyik lényeges különbség az etikához és az erkölcshöz képest. Az etikai és erkölcsi magatartáskövetelmények vagy cselekvési parancsok ugyan szintén normatív követelményt támasztanak az emberi magatartással szemben, és normatív érvényre tartanak igényt.

Rendszeres és tényleges követésük, társadalmi hatékonyságuk, azonban nem feltétele létezésüknek és valóságuknak. A Tízparancsolat nyolcadik parancsa, mint magatartási norma, attól függetlenül fennáll, hogy naponta ezerszer áthágják, következmények nélkül megszegik. Egy jogi norma ezzel szemben, amelyet minden nap ezerszer megtorlatlanul áthágnak, megszűnik emiatt jogi norma lenni, hiszen elenyészik garantáló funkciója az emberi együttélés számára.

Ez elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy miképpen is érhető el ez a jog számára lényeges társadalmi érvény? Itt szükséges egy, véleményem szerint, igen elterjedt tévedést eloszlatni, mely szerint a jog társadalmi érvényre kizárólag szankciók és végrehajtó apparátus, az ún. kényszergarancia révén tehet szert. A kényszergarancia, a jog szankciókkal való felfegyverzettsége a jog társadalmi érvényének jóllehet szükséges, ám még korántsem elégséges feltétele. Egy tényezője, de csupán egy tényezője a társadalmi érvénynek. A kényszergarancia hatékonyságának feltétele, hogy nem állandóan és rendszeresen, hanem

[14] A részletekért lásd: Hans Ryffel (lábjegyzet 4.) a 246. sk.

csupán kevesekkel szemben kell latba vetni, vagyis a jogi normákat az esetek többségében önként követik. Az ellenszegülők, akiket a jog követésére kényszeríteni kell, csak egy kisebbséget alkothatnak. Ha minden második polgár mögött rendőrnek kellene állnia, hogy a jogkövetést garantálja, mert különben a polgárok tömeges engedetlenséggel felelnének a jog parancsolataira, akkor a jog ennek áldozatul esne. Rögtön fel is merülne a kérdés, hogy egyáltalán lehetne-e még elegendő számú rendőrt találni, akik készek lennének egy ilyen tömegellenállást megtörni.[15] További érvényteremtőket kell tehát keresnünk, melyek a jog társadalmi érvényéhez vezetnek.

Léteznek ilyen érvényteremtők, és meg is nevezhetők: a mindennapi etikai-erkölcsi életpraxis, mely egy társadalmon belül eleven, a begyakorolt szokások, a meglévő lojalitás, nem utolsó sorban pedig a jogtudat és a jog-elvtársi lelkiismeret.[16]

A kényszergarancia és az előle való kitérésre törekvés is ilyen érvényteremtő. Mindezen tényezők jelentősek a jog társadalmi érvénye szempontjából, de emellett a tevés, a jog önkéntes követése, amely a mindennapi életpraxisból, a jog által előírtak begyakorlásából és elismeréséből, mint belülről kötelező képződik, különleges értékkel bír. Nem kis mértékben függ a jog társadalmi érvénye a jog (etikai-erkölcsi) kötelező erejének elismerésétől, amely a maga részéről nem kikényszeríthető. De vajon miként fejlődik ez ki? A fennálló jog kötelezőként való elismerésének előfeltétele, hogy a jognak a megélt erkölcs vagy a jogtudat szemszögéből legitimációja legyen igazságos, ésszerű, de legalábbis nem igazságtalan jogként. A viták arról, hogy itt és most mi az igazságos, sokszor nehézségekkel járnak ugyan, és nem vezetnek konszenzushoz. Abban viszont egy szempillantás alatt egyetértésre juthatunk, hogy mi minősül magától értetődően igazságtalannak vagy önmagában ésszerűtlennek. Ha a jog, amellyel szembe találjuk magunkat, evidens módon igazságtalannak vagy önmagában ésszerűtlennek érződik, akkor az ilyen jog nélkülözi a kötőerőt. Ha ezt az összetevőt, mint a jog társadalmi érvényének előfeltételét, ki akarjuk iktatni, akkor ennek csupán két útja áll előttünk. Az egyik út a terror bevezetése, olyan nyomás kialakítása, amelynek hatására mindenki kénytelen engedelmeskedni minden törvénynek, jelentsen az számára jogot vagy jogtalanságot. A másik út – mely a 20. századra jellemző – az emberek tudatának kisajátítása és bizonyos mértékű átalakítása ideológia doktrínák segítségével. A totalitárius rendszerek a kettőt egyszerre kísérlik meg. Az NDK állandó repertoárjához tartozik, hogy a tulajdonképpeni igazságosság a munkásosztály,

[15] Erre a problémára mutatott rá alappal Hermann Heller, Államtan, Leyden 1934., 191. sk.: „...mindenesetre elvárás, hogy a jog érvényre juttatásának különböző hatalmi támaszai meg legyenek győződve a jog legitimációjáról, különben nem vagy immáron nyomaték nélkül juttatják érvényre a jogot."

[16] Összehasonlításul: Hans Ryffel is (4. lábjegyzet) a 282. oldaltól.

valamint élcsapata, a proletariátus párt uralma során valósul meg.[17] Ehhez adódott a kényszerítő és végrehajtó gépezet, mely terrorisztikus formát öltött.

Abból, hogy a jognak társadalmi érvénnyel és hatékonysággal kell rendelkeznie, továbbá azon feltételekből, amelyektől ez utóbbiak függenek, háromfelé adódnak következtetések a jog tartalmát érintően:

A jognak és a jogrendnek etikai-erkölcsi minimumtartalomra van szüksége, mert egyébként a jogi parancsolatok túlnyomórészt önkéntes követése nem várható el többé vagy nem lehet belőle kiindulni. E minimális tartalom számára mindenesetre nem valamiféle objektív normatív erkölcsi törvény az irányadó, hanem az emberekben és a társadalomban meglévő etikai-erkölcsi tudat.

A jog etikai-erkölcsi tartalmának a társadalom empirikus, ténylegesen meglévő etikai-erkölcsi tudatához és jogtudatához fűződő feszült viszony szab határt. Ennyiben tudniillik kétségkívül lehetséges a feszültség: a jognak, mint normatív rendező hatalomnak ebbéli funkciója és hatékonysága ugyanis azon nyugszik, hogy feszültség áll fenn norma és valóság között, és hogy a jogban nem csupán az képződik le, ami a tényleges gyakorlatnak megfelel. Ez a felszültség azonban nem tud átlépni és nem is léphet át egy bizonyos mértéket, különben az a helyzet áll elő, hogy a feszültségi ív, mely lehetséges és legitim, szétpattan. Egy ilyen szétpattanás a tömeges engedetlenség következmények nélküli térhódításához vezet. Hiszen maguk a végrehajtói stábok is, a hatóságok, amelyek a jog végrehajtására és alkalmazására hivatottak, elveszítik készségüket, hogy a törvényeknek szigorúan és mindenki számára egyenlően szerezzenek érvényt. A jog, mint társadalmilag érvényes rend, áldozatul esik ennek pozitivitásában.

Ennélfogva a jog, mint társadalmi érvényre utalt normatív rend, tartalmában nem oldódik el onnan, ahol jogként érvényes, tehát a jogképzetektől, a keresztény-erkölcsi tudattól, sem pedig a társadalom szociál-kulturális összstátuszától, hanem ezek bizonyos módon hátulról kötik. És ez akkor is így van, ha – egy normatív erkölcsi törvény szemszögéből ítélve – a tudat és a társadalom eme össz-státusza hiányosnak bizonyul.

A jog további sajátossága az etikával és az erkölccsel szemben, hogy a jog manapság pozitívan lefektetett, törvényekben testet öltő, az állam által megtámasztott és szankcionált rendként jelenik meg.

A jog nem egyszerűen csak itt van, valahogy jelen van, hanem tartalmában a jogot az állami törvényhozó keletkezteti és alakítja. A jog nem megismerési folyamat eredményeként, mondjuk a természeti törvény vagy más eleve adott entitás interpretációja útján jön létre. A jogképződés és a jog alakulása lényegét tekintve sokkal inkább politikai folyamat, éspedig a meglévő társadalomból

[17] Lásd ehhez az NDK 1974-es alkotmányának túláradó proklamációját az 1. és 2. cikkben, in: G. Brunner/B. Meisner (kiadók): *A kommunista államok alkotmányai* (Verfassungen der kommunistischen Staaten), Paderborn, 1980, a 95. skk.

kiinduló. Az állam, mint a jogképződés letéteményese – főként demokratikus berendezkedésű államokban – nem elvont instancia. Az állam emberekre támaszkodó szervezet, amely kizárólag emberekben és emberek által cselekszik, szabályozott eljárások, részvételi módok és döntési hatáskörök formájában. Konkrétan szemlélve a joghoz tartozik, hogy része és eredménye legyen a politikai folyamatnak. Dieter Grimm fogalmazott úgy kissé sarkítva, de alapvetően találóan, hogy a jog „megalvadt politika".[18]

Jóllehet a jog normatív magatartási követelményként száll szembe a társadalmi valósággal, hogy azt rendezze, egyúttal maga is ebből a valóságból lép elő. A jogképződés folyamatában élettel teli társadalmi erők – etikai-erkölcsi felfogások, politikai törekvések, gazdasági és más érdekek garmadája – artikulálódnak és szerveződnek, hogy befolyást nyerjenek a jog alakítására és lefektetésére. Ugyanez vonatkozik a joggal szemben támasztott, természetjogi vagy etikai-erkölcsi megalapozottságú követelmények elismerésére és érvényesítésére is.

Az, hogy ezek pozitíve érvényes joggá lesznek, nem magától megy végbe. A természetjog „ügyvédeire" van ehhez szükség a törvényalkotás és jogképzés folyamatában, vagyis a parlamentben és a nyilvános vitákban. A hetvenes évek második felében zajlott alapérték-vita egyik illúziója volt az a feltevés, hogy az állam nem lehet csupán közjegyző, hanem magának kell szavatolnia az alapértékeket.[19] A kijelentés hangzatos ugyan, a tulajdonképpeni probléma fölött azonban elsiklik. Mert ki is az állam? A kormány az, mely a parlamenti többségre támaszkodik, a parlamenti képviselők, akiket megillet a jog, hogy (új) törvényeket szavazzanak meg, a bíróságok, amelyek csak érvényes, már lefektetett jogot alkalmazhatnak, újat azonban nem alkothatnak.

Egy alapérték, mely nem válik részévé a parlamenti folyamatnak és ott nem talál többségre, amelyet nem képvisel aktívan a kormány, az nem válhat elvontan az állam által realitássá. Az egyszer megalkotott, érvénybe léptetett jog azzá önállósodik ugyan, amit kell-parancsnak nevezünk; a jogalanyokkal szemben magatartási követelményt testesít meg, amely normatív érvényre tart igényt és szankcióval fenyeget. Ez az önállósodás azonban viszonylagos. Nem megy végbe átmenet egy önmagát megtámasztó, minden további konszenzustól és tartós elismeréstől független érvényesülési módba. Mert az érvényben lévő jog megváltoztatására, átalakítására irányuló törekvés bármikor újra feltámadhat, és rendre fel is támad.

Mindebből világossá válik, hogy a jogot nem csupán hatékonyságának feltételei, társadalmi érvényre utaltsága, hanem keletkezése és jellege is visszafűzi a társadalom tényleges etikai-erkölcsi, valamint szociálkulturális státuszához,

[18] Dieter Grimm: *Jog és politika* (Recht und Politik), Jogi iskola, 1969, 501.

[19] A vita dokumentálva: G. Groschenek (kiadó), *Alapértékek az államban és a társadalomban* (Grundwerte in Staat und Gesellschaft), München, 1978.

és a jog ezek által is meghatározott. A jog egészen másként történeti, valamint társadalmi jellegű és kötöttségű rend, mint a természetes erkölcsi törvény vagy a természetjogi etika. A jog fogalmában három szükségszerű vetület ötvöződik: a valóság aspektusa, mely szociális érvény és érvényesíthetőség által meghatározott; a normatív oldal, mely a jog érvényigényét és parancsjellegét érinti; végül az eszmei aspektus, melynek tartalma a jog igazságra, szellemi eszme- és rendfelfogásokra való vonatkozása. E három oldal mindegyike szükséges momentum, de csupán egy momentum, és nem önmagában a jog egésze. Ezen oldalak egyikét sem lehet elkülöníteni és a többivel való összefonódásából kiragadni.

ETIKAI-ERKÖLCSI TARTALMAK JOG ÁLTALI GARANTÁLÁSÁRA NÉZVE ADÓDÓ KÖVETKEZTETÉSEK

A jog ismertetett saját feladatából és funkciójából először is az következik, hogy a jog nem vesz át és nem hagy jóvá etikai-erkölcsi normákat pusztán azért, mert azok etikai-erkölcsi normák. Ebből a szempontból sokkal inkább a jog azon értelme és feladata irányadó, hogy az emberek között olyan rendet teremtsen és garantáljon, amely a jog említett alapfunkcióinak megfelel. Ezen múlik, hogy mely etikai-erkölcsi tartalmak kerülnek át a jogba, legyen szó teljes vagy részleges átvételről, valamint az is, hogy adott esetben mely etikai-erkölcsi tartalmak jogba épülése kizárt. A jog feladata, miként bemutattuk, hogy megteremtse a béke, a szabadság, a juttatás és kiegyenlítés kötelező erejű és társadalmi érvénnyel bíró rendjét. Ez nem vezet etikai-erkölcsi tartalmak globális bekebelezéséhez, együtt jár azonban bizonyos területeket érintő és egyedi átvételekkel, amelyek során meghatározott etikai-erkölcsi elveket egészben vagy részben jogi magatartáskövetelményekké is nyilvánítanak és ekként ismernek el.

Ennek során nem kevés területen párhuzamosságok jöhetnek létre, így például szerte a büntető- és a szabálysértési jog területén, ahol az, ami etikai-erkölcsi alapon elvetendő, a jogban is így jelenik meg. A jog számára ugyanakkor feladatából és funkciójából eredően kétféle szempontból lépnek itt életbe korlátozások.

Az egyik korlátozás abból ered, hogy a jog külső, mérhető magatartáskövetelményekre korlátozódik, mégpedig olyanokra, amelyeket tartalom és hatósugár szerint egy külső harmadik személy, nem utolsósorban a bíró, meg tud ítélni. A jog nem írhat elő beállítódást vagy hozzáállást, mint olyat; sokkal inkább hordozza szükségszerűen a külsőség (Hegel) jegyét. A „szeretet törvényi kötelezettsége" kapcsán például minden további nélkül egyértelmű, hogy tartalma nem ítélhető meg kívülről, és törvényi kötelezettségként nem szerezhető érvény neki. Hogy mit követel meg a szeretet, azt a partner vagy a legközelebb álló személy magából a helyzetből tudni fogja, ez azonban tartalmilag előre

nem szabályozható és nem mérhető. Hasonló szituáció, amikor a jog hűségkötelmeket szabályoz; e kötelmek ilyenkor mindig mérhető és kívülről megítélhető magatartási követelményekké, kötelezettségekké alakítandók, nehogy tartalmilag teljes egészében meghatározatlan és így tetszőlegesen értelmezhető azonosulási kötelezettséggel találjuk szembe magunkat.[20]

A jog továbbá csak addig terjed, amíg emberek *közötti* vagy a politikai közösség irányában fennálló jogokról és kötelezettségekről van szó.

A személyben zajló folyamatokra a jog már nem tarthat igényt, azok kizárólag magára az egyénre tartoznak. Ebben rejlik a hadiszolgálat-megtagadás alapjoga kapcsán végzendő lelkiismereti ellenőrzés rettenetes nehézsége. A lelkiismeret kifejezhető. Hogy az, amit a hadiszolgálat-megtagadó saját lelkiismeretének mutat, ténylegesen is valódi meggyőződése-e, végső soron egyedül ő tudja, mivel senkinek sincs bepillantása bensőjébe. Ez a tudat az ő titka marad, és talán éppen ebben rejlik a lelkiismeret legerősebb védelme.

A bíróságok ezért igen gyakran egy általános hitelességi ellenőrzésben találják meg a kiutat.[21] Egyéb személyen belüli folyamatok, mint például a fegyelem és a mértékletesség, ugyancsak kívül esnek már a jog hatókörén. Ezek egyedül magára az emberre tartoznak. Analóg módon vonatkozik ez az olyan életközösségek, mint a házasság vagy a barátság legbelső területére is. A házasság csak külső szférájában, a barátság pedig egyáltalán nem szabályozható jogilag.

Egy másik korlátozás a jog céljára, saját célirányultságára, értelmére tekintettel adódik. Az állami jog nem és nem is lehet a beteljesedett erényes élet rendje. A jog a béke és a szabadság, nem pedig az erény és a valóság rendje.[22] A jog célja a közbéke és a közbiztonság szavatolása, az ehhez szükséges rend megteremtése, az ellentétes érdekek kiegyenlítése, a visszás helyzetek kiküszöbölése, az egyén és a társadalmi csoportok szabadságának lehetővé tétele, védelme és kölcsönös korlátozása.

Nem a jog feladata, hogy a szabadsággal való erényes-erkölcsös élés számára a szabadság jogi határait és általános rend szabta kereteit meghaladóan előírásokat fogalmazzon meg. A jog tehát nem etikai maximumot testesít meg, hanem inkább az etikai minimum, az emberek együttélése során elengedhetetlenül szükséges felé hajlik, amely ugyanakkor megteremti annak feltételeit,

---

[20] Ez az a probléma, amely a közszolgálatra jelentkezőkkel szemben alkotmányhűségükre nézve támasztandó és támasztható követelményekkel kapcsolatos vita hátterében áll. Lásd ehhez: E.-W. Böckenförde: *Az állam, mint erkölcsös állam* (Der Staat als sittlicher Staat), Berlin, 1978, 26–30.

[21] A problémával kapcsolatban lásd: R. Herzog, in: Maunz/Dürig, *Alaptörvény,* 197-es margószám a 159. oldallal kezdődő részhez a 4. cikk kapcsán (1988-as időállapot).

[22] E.-W. Böckenförde: *Vallásszabadság, mint a keresztények feladata* (Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen) (1965), in: ugyanebben: *Vallásszabadság. Az egyház a modern világban* (Religionsfreiheit. Kirche in der modernen Welt), (Írások államról, társadalomról, egyházról, 3. kötet), Freiburg, 1990, 27. sk.

hogy több fejlődhessék ki belőle.[23] E tekintetben mutatkozik némi változatosság a mindenkori államfelfogástól és állami céloktól függően. Az, hogy miben is áll a közrend az emberek együttélése során, hogy mi is jelenti az egyéni és társadalmi szabadság korlátozásának általános kereteit, különféleképpen szemlélhető és ítélhető meg. Ennyiben szabadság és rend viszonya szempontjából eltérő hagyományok tesznek szert jelentőségre.

Függetlenül az itt taglalt korlátozásoktól, a jognak továbbra is szükségképpen tekintettel kell lennie a fennálló társadalom adottságaira és az emberek habitusára, akik számára jogként érvényes. Következik ez a túlnyomórészt önkéntes követésre való ráutaltságából, a jogtudathoz való visszakapcsolódásából, valamint a társadalomban empirikusan megtapasztalható etikai-erkölcsi szintre vonatkozásából; ehhez fűződő viszonyában bekövetkezhet ugyan némi feszültség, de mint láttuk, az csupán korlátozott mértékű lesz.

Ez specifikus szabályozási formákat alapoz meg, melyeket a jog fejlesztett ki, olyanokat tudniillik, mint a körülhatároló, neutralizáló, illetve korlátozó jogi megítélés.[24] Lássunk erre három példát:

(1) A munkajogi csatározások viszonylagos lecsendesítése és mederben tartása a mai sztrájkjogban éppen azon alapszik, hogy jogi szemszögből nem kérdőjelezzük meg a sztrájk jogszerű indokát és nem ítélkezünk felőle. A bérmegállapodások határozott ideje, a béke fenntartásának kötelezettsége a bérmegállapodás tartama alatt, a felmondási határidők, és minden, ami további eljárási szabályként rögzített, azáltal tesz szert elismertségre és hatékonyságra, hogy a kérdésben, miszerint egyáltalán indokolt-e a sztrájk, az érvényesíteni kívánt követelés vagy annak elutasítása, tehát hogy fennáll-e a sztrájk *iusta causája*, nem alkotnak jogi ítéletet. Mindez a munkaerőpiaci tárgyalópartnerek felelősségi körében marad, etikai-erkölcsi felelősségük kérdése.

(2) Jogunk nem ismeri az igazságos, megfelelő árra vonatkozó szabályozást. Ha nem érvényesülnek bizonyos, törvényileg rögzített megkötések az árra nézve, akkor csak az uzsora adhat alapot arra, hogy egy szerződésben kikötött árat ne kelljen megfizetni. Az uzsorához ugyanakkor nem csupán az ár eltúlzottsága tartozik hozzá, vagyis hogy az ár nem áll arányban az ellenszolgáltatással, hanem az is, hogy eközben valakinek a szorult helyzetét, tapasztalatlanságát használják ki.[25] Ezt az esetet leszámítva az erősen eltúlzott ár is kötelező erővel bír.

[23] „A jog, mint etikai minimum" kérdéséhez lásd: Georg Jellinek: *Jog, jogtalanság és büntetés társadalom-etikai jelentősége* (Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe), 1878 (újranyomva: 1967), 43.

[24] A problémát mélyrehatóan Arthur Kaufmann (4-es számú lábjegyzet) dolgozta fel *A jogmentes tér tana* (Die Lehre vom rechtsfreien Raum) címmel, a 226. sk.

[25] Német Polgári Törvénykönyv 138. § (2) bekezdés: semmis különösen az a jogügylet, amellyel valaki más személy kényszerhelyzetének, tapasztalatlanságának, ítélőképességbeli fogyatkozásának vagy számottevő akaratgyengeségének kihasználásával valamely szolgáltatásért a maga vagy harmadik személy számára olyan vagyoni előnyt köt ki vagy idéz elő, amely feltűnően aránytalan a nyújtott szolgáltatáshoz képest.

(3) A bordélyházakat a fennálló jogszabályok tolerálják. Nem tiltják őket, leszámítva azt az esetet, amikor az, ami ott történik, ellentmond az erkölcsi törvénynek és az elismert etikai-erkölcsi fölfogásoknak. Ezáltal lehetővé válik az ellenőrzés (vizsgálati kötelezettség), továbbá enyhülnek a közegészséget sújtó következmények. Csak azért, mert a prostitúció büntetőjogilag nem tilos, lehetséges azokat a személyeket, akik ezt az ipart űzik, egészségügyi vizsgálatokra utasítani, szükség esetén pedig kötelezni is.

E példák az alábbiakat szemléltetik: a jog helyenként adottságnak fogadja el azt, ami etikailag-erkölcsileg kérdéses, vagy amire meg nem engedettként tekintenek. A jog mindezt nem legitimálja, ugyanakkor kijelöl olyan területeket, amelyek nem esnek jogi megítélés alá. Ebben találja meg – etikailag-erkölcsileg visszafogott szinten – a rend alapját, és alakítja ki azt, ami az emberek együttélése során még elfogadható.

A JOG, MINT MEGTARTÓ REND

Mi is következik az eddigiekből a jog etikai-erkölcsi státuszára nézve? A jog etikai-erkölcsi tartalmak garantálásban bizonyos módon korlátozott, egyidejűleg ugyanakkor függ is attól, ami a társadalomban empirikus etikai-erkölcsi standardként jelenvaló. Az erkölcsnek a jog nem csupán egy hiányos formája, fogyatékos megjelenési módja emiatt?

Az én elméletem az, hogy a jog bemutatott korlátozottsága és „tökéletlensége" az erkölcsi rendhez és az etikai-erkölcsi igényekhez képest nem pusztán hiányosság. Mindennek oka és legitimációja a jog ama sajátos jellegében rejlik, mely megtartó erőként jellemzi akkor, amikor az emberek a maguk valójában együtt élnek. Hogy ilyen megtartó erő legyen, az része a jog pozitív etikai-erkölcsi rendeltetésének.

Ezt a tézist az etikai és jogfilozófiai vita egyik klasszikusa, nevezetesen Aquinói Tamás erősíti meg. Erről a kérdésről *De lege humana* című írásában nyilvánít véleményt, amely írás engem több, mint 30 éve kísér különösen teológusokkal folytatott eszmecserék és viták során.[26] Aquinói Tamás felteszi a kérdést: Feladata-e a jognak, hogy valamennyi emberi vétket („omnia vitia") kiküszöbölje? Válasza nemleges. Döntő jelentőségű az indokolás: „A jogot az emberi cselekedetek szabályául és zsinórmértékéül alkotják. A mérce azonban egynemű kell, hogy legyen azzal, aminek mércéjéül szabják." ('Mensura autem bedet esse homogenea mensurato.') Ez a mondat sűríti a lényeget, jelentősége

[26] Summa Theologiae I, II, 96. rész 2. cikk

messzire mutat. A mércét nem állítja szembe elvontan a tárgyával, amelynek igazodnia kellene a mércéhez, hanem a mércével szemben követelmény, hogy egynemű legyen azzal, aminek mércéjeként kell érvényesülnie.

Éppen ezért kell a törvényeket, folytatódik tovább az írás, „az emberek lelki alkatának megfelelően – „secundum conditionem" – szabni és előírni. A törvénynek „a természet és a helyi szokások szerint teljesíthetőnek kell lennie" (Isidor). Mindez aztán ekként konkretizálódik: „akinek nem habitusa az erényesség, attól nem várható ugyanaz, mint az erkölcsöstől, éppen úgy, ahogy a gyermek sem képes egy felnőtt férfi teljesítményére." És következik a gyakorlati alkalmazás: „a törvényt emberek sokasága számára alkotják; és e sokaságon belül az emberek túlnyomó többsége tökéletlen az erényekben. Az emberi törvény ezért nem tilalmazza az összes vétket (omnia vitia), azokat, amelyektől csak az erényesek tartózkodnak, hanem csupán a súlyosabbakat, melyektől az emberek többsége őrizkedni képes; e vétkek közül is különösen azok esnek jogi tilalom alá, amelyek mások károsodását idézik elő, és amelyek tiltása nélkül az emberi közösség nem maradhatna fenn."

Tamás ezzel korántsem tagadja a törvény meglévő és el is várt nevelő funkcióját a rend számára, melynek keretei közt létezik és hatást fejt ki, ahol a politikai közösséget – az antik poliszhoz hasonlóan – tökéletes közösségként („societas perfecta") fogják fel. Ez a funkció azonban korlátozott és fokozatosan („gradatim") éri el célját: „az emberi törvénynek az a rendeltetése, hogy erényre vezesse az embereket, nem egy csapásra, hanem lépésről lépésre. Ezért nem követeli meg a tökéletlenek sokaságától nyomban azt, ami az erényben kiteljesedettektől várható el."

Salamon mondásai és Mátyás (9, 17) támasztják ezt alá: „Ha az új bort", vagyis a kiteljesedett élet parancsolatainak követését, „régi tömlőkbe töltjük", azaz tökéletlen emberektől várjuk el, „akkor a tömlők szétpattannak, és a bor kifolyik", vagyis „akkor a parancsolatoknak megvetés jut osztályrészül, és e megvetés folytán az emberek még rosszabb tettekre vetemednek." Nem csupán egy minimumra korlátozás megy itt végbe, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy a homogén masszának van egy bizonyos mozgástere a kialakításban, melynek során a következmények mérlegelendők. Amit a törvény előír, az változatos, a „conditio humana" adottságaihoz és körülményeihez igazodó. Ez egy bámulatos és felszabadító okfejtés.

A „lex humana" – a 'pozitív jog' – felszabadul, hogy ellássa elrendelt feladatát, betöltse funkcióját, illetve megtartsa sajátos jellegét. Támasza és biztosítéka lehet ugyan, és kell is, hogy az legyen, a meglévő és esetlegesen veszélyeztetett etikai-erkölcsi standardoknak. Ezeket azonban nem képes kizárólag előírása és parancsa révén – a jog előtti időkből származó, kisegítő alapot nélkülözve – életre hívni.

Tamás azzal az ellenvetéssel is szembeszáll, hogy nem kellene-e az emberi törvénynek minden vétket (omnia vitia) tiltania, hiszen meg kell felelnie a természeti törvénynek, a lex naturalisnak. Válasza erre így hangzik: „Az emberi törvény az örök törvény bennünk rejlő része; az örök törvény ennek ellenére előrébbvaló az emberi törvénynél." ('Lex autem humana deficit (!) a lege aeterna.') Igazolásképpen Augustinus *De libero arbitrio* című művének 5. fejezetére hivatkozik, ahol ez olvasható: „A törvény, mely a közösség vezetésére hivatott, sok mindent megenged és sok mindent büntetlenül hagy, amit Isten igazságossága megtorol. De azért, mert az emberi törvény nem képes mindenre, még nem kell elvetnünk azt, amit ténylegesen véghezvisz." Végső következtetése pedig így hangzik: „Ezért nem is tilthat az emberi törvény mindent, amit a lex naturalis tilt."

Mivel nyűgöz le ez az írás oly nagyon, és mitől válik klasszikussá? Mindez a conditio humana iránti fogékonyság szülte tárgyilagosság és józanság, a higgadtság, valamint a jog lehetőségeit és határait érzékelő szemmérték eredménye. Egyébként az, amit Tamás állít, nem sejtett módon érintkezik Luther Márton jogtanával. Éppen Luther ruházza fel jogot, az „usus legis politicust", a megtartó rend jellegével, és tulajdonít neki úgymond közbenső státuszt az isteni törvény és a bűnbeesés folytán önmagában megsebzett conditio humana lelkiállapota között.[27] A szöveg elmélyült tanulmányozása világosságot szül, éspedig világosságot a hagyomány által: felszabadító visszatérés Szent Tamáshoz az elvont gondolkodás abszolutizáló tendenciáival szemben, miként ezek nem utolsósorban az újskolasztika tanában előtérbe léptek.

A témát ezzel még nem merítettük ki. A jognak, mint megtartó rendnek a közelebbi rendeltetése ugyanis korántsem válaszol meg minden kérdést és old meg minden problémát. Nem jelenti és nem is jelentheti azt, hogy a jog olyan csúszó skálává lesz, mely rendre a társadalom empirikus etikai-erkölcsi standardját követi. Funkciójából és feladatából adódóan a jognak megtartó rendként is vannak olyan saját nélkülözhetetlen vonásai, amelyeket csupán azt kockáztatva hagyhat el, hogy feladja önmagát és elveszíti funkcióját. Határesetekben ez nehezen feloldható dilemmához vezethet. Példaként kívánkozik ide az élethez való jog. A minden egyes embert, a még nem születetett is, megillető élethez fűződő jog éppen egy modern, szekuláris államban transzcendentális előfeltétele valamennyi, szabad személyek alkotta emberi közösségnek és különösen a szekularizált államnak.[28]

---

[27] Johannes Heckel: *Lex Charitatis*, 2. kötet, München 1973, 125. sk., 135. sk.; Martin Heckel: *Luther Jogteológiája* (Rechtstheologie Luthers), in: Evangélikus Államlexikon, 3. kötet, Stuttgart 1986, különösen: 2818. sk.

[28] Lásd pl. Robert Spaemann: *A természetjog aktualitásáról* (Zur Aktualität des Naturrechts), in: Böckle/Böckenförde (kiadók): *A természetjog kritikája* (Naturrecht in der Kritik), Mainz 1973, 275–276.

Az élethez való jog garantálása tehát a jog, mint megtartó rend számára nélkülözhetetlen. Ugyanakkor e jog biztosítása sem élvez mentességet a jog hatékonnyá válásának feltételei alól, melyekről szó esett. A jog – meghatározott mértékű – elfogadásra, támaszra utaltsága a társadalom jogtudatában és erkölcsében ugyanis nem szűnik meg ehelyütt. A jog ezen a területen sem élhet egyedül kikényszeríthetőségéből. Ha az említett nélkülözhetetlenségek már nem lelnek támaszra a társadalom jogtudatában, etikai-erkölcsi standardjában, ha úgymond hiányzik az egyik gyámpont, melyre nehezedhetnének, akkor ennyiben a jog is kiüresedik. A kényszergarancia ezt magában nem kompenzálhatja. Ha a jog ilyetén módon kiüresedik, akkor ennek folytán megszűnik létezni társadalmilag hatékony és érvényes jogként. Egy nem totalitárius állam- és jogrendben a döntő dilemma végső soron nem feloldható. A jog ekkor a conditio humana adottságaiból egy szelet szükségrenddé válik. A nélkülözhetetlenségek megállnak normatív síkon, a jogi valóságba való átültetés, a társadalmi érvénybe léptetés azonban problematikussá válik, vagy nem megy végbe többé. Ekkor vagy megelégszünk azzal, hogy normatív síkon még mindent rendben tartunk, tekintet nélkül a valóságra, amelyre ez már nem terjed ki, és beérjük a felkiáltással: „Úgy kell a valóságnak". De ez tulajdonképpen nem a jog feladata. Vagy pedig elismerjük, hogy a jog átültetése, társadalmi rendező ereje immáron csökkentett követelmények bázisán ezen a területen is elérhető mindaddig, amíg etikai-erkölcsi tudatképződés által, melynek a társadalomból és a politikából együttesen kellene kiindulnia, újra meg nem teremtődnek annak előfeltételei, hogy a jog maradéktalanul meg tudjon felelni egy megtartó rend elválhatatlan ismérveinek. E határeset és dilemma talán magyarázatot ad arra, hogy miért volt oly nehézségekkel teli a Német Szövetségi Parlamentben az abortusz büntetőjogi szabályozása körüli vita, és hogy miért tanácskozott a Szövetségi Alkotmánybíróság majdnem fél éven át az ítéletről, melyet hoznia kellett.[29] Nem lehet és nem is szabad elsiklani afelett, hogy mindeközben ez az ítélet egy szükségrend síkján mozog.

Az etikailag megítélhető emberi magatartás területei
Erkölcsösség

Felsőbb világ
(Isten)

Belső világ
(Gondolatok, szándékok, mértékletesség)

[29] A Szövetségi Alkotmánybíróság döntései 88. kötet, 203., 251. sk.

Hozzáállás, beállítódás (szeretet, gyűlölet) | Együtt megélt világ (az emberek viszonya egymáshoz) | Jog (külső, mérhető magatartás)

Körülöttünk lévő világ
(természet)

Jog=az erkölcs (az etikailag megítélhető magatartás erkölcsössége) részterületét jelenti, amely az emberek külső magatartásával foglalkozik egymás közötti, valamint az állami közösséghez fűződő viszonyukban.

Feladata-e az emberi törvénynek, hogy minden vétknek elejét vegye? Izidor mondja: „A törvényeket azért alkotják, hogy a tőlük való félelem elnyomja az arcátlanságot." Ez az elnyomás azonban nem volna kellőképpen erős, ha a törvény nem venné elejét minden rossznak. Tehát az emberi törvénynek minden rosszat meg kell akadályoznia. A törvényhozó arra törekszik, hogy erényessé tegye a polgárokat. Senki sem lehet azonban erényes, ha nem mentes teljes egészében minden bűntől. Az emberi törvénynek tehát feladata, hogy elejét vegye az összes bűnnek. Az emberi törvényt a természeti törvényből vezetik le (95, 5). Nos, a bűnök ellentmondanak a természet törvényének. Tehát az emberi törvény minden bűnnek elejét kell, hogy vegye.

MÁSFELŐL így mondják: „Úgy tűnik nekem, hogy a törvény, melyet a nép vezetése céljából fektetnek le, joggal engedi ezt meg, és a büntetést Isten igazságosságára bízza" (Augustinus). Isten igazságossága azonban csak a bűnt üldözi. Az emberi törvény tehát jogszerűnek fogad el némely vétket, anélkül, hogy akadályt gördítene elébe.

VÁLASZ: Ahogy már szó esett róla (90, 1, 2), a törvényt az emberi cselekedetek szabályául és zsinórmértékül alkotják. A mércének azonban egyneműnek kell lennie azzal, aminek mércéjéül szolgál (Arisztotelész); a különbözőt ugyanis különböző mércével mérik. Ennélfogva a törvényeket is az emberi mineműségnek megfelelően kell az emberek számára szabni és előírni; hiszen a törvénnyel szemben követelmény, hogy „a természet és a helyi erkölcs alapján teljesíthető" legyen (Izidor). A cselekvéshez képessége vagy a hozzá szükséges erő a belső beállítódásból, illetőleg a belső alkatból ered: akinek az erényes beállítódás nem sajátja, annak nem lehetséges ugyanaz, mint az erényesnek, éppen úgy, ahogy a gyermek sem képes egy felnőtt férfi teljesítményére. Ezért nem ugyanazok a törvények vonatkoznak a gyermekekre, mint a felnőttekre; a gyermekek számára sok minden megengedett, amit felnőttek esetében a törvény büntet, vagy legalábbis helytelenít. Hasonlóképpen, sok mindent el kell néznünk az erényben tökéletlen embernek, amit az erényestől el nem tűrhetnénk.

Az emberi törvényt azonban az emberek sokasága számára alkotják; és e sokaságon belül az emberek túlnyomó többsége tökéletlen az erényekben. Az

emberi törvény ezért nem tilalmazza az összes vétket, azokat, amelyektől csak az erényesek tartózkodnak, hanem csupán a súlyosabbakat, melyektől az emberek többsége őrizkedni képes; e vétkek közül is különösen azok esnek jogi tilalom alá, amelyek mások károsodását idézik elő, és amelyek tiltása nélkül az emberi közösség nem maradhatna fenn; ennek megfelelően az emberi törvény tiltja a gyilkosságot, a lopást és az ezekhez hasonló cselekményeket.

Az 1. ponthoz: Az arcátlanság mások zaklatásában nyilatkozik meg. Ezért egyike ama vétkeknek, amelyek folytán a másik ember igazságtalanságot szenved el; és ezeket a bűnöket az emberi törvény tiltja (válasz).

A 2. ponthoz: „az emberi törvénynek az a rendeltetése, hogy erényre vezesse az embereket, nem egy csapásra, hanem lépésről lépésre. Ezért nem követeli meg a tökéletlenek sokaságától nyomban azt, ami az erényben kiteljesedettektől várható el: nevezetesen, hogy tartózkodjanak minden rossztól. Különben a tökéletlenek, akik képtelen ilyen parancsolatok elviselésére, csak még roszszabbra fognak vetemedni, a 30. és 33. mondás szerint: „Aki túl erősen nyom, az vért présel ki" és Mátyás 9, 17: „Ha az új bort", vagyis a kiteljesedett élet parancsolatainak követését, „régi tömlőkbe töltjük", azaz tökéletlen emberektől várjuk el, „akkor a tömlők szétpattannak, és a bor kifolyik", vagyis akkor a parancsolatoknak megvetés jut osztályrészül, és e megvetés folytán az emberek még rosszabb tettekre vetemednek."

A 3. ponthoz: Az emberi törvény az örök törvény bennünk rejlő része; az örök törvény ennek ellenére jóval előrébbvaló az emberi törvénynél; mert így fogalmaz Augustinus: „Ez a törvény, mely a közösség vezetésére hivatott, sok mindent megenged és sok mindent büntetlenül hagy, amit Isten igazságossága megtorol. De azért, mert az emberi törvény nem képes mindenre, még nem kell elvetnünk azt, amit ténylegesen véghezvisz." Ezért nem is tilthat az emberi törvény mindent, amit a természet törvénye tilt."

A jog korlátokat szabva teremt szabadságot

Bárhova is tekintünk, mindenütt az mutatkozik meg, hogy a jog határokat szab. Határt húz a telkem és a szomszéd telke közé, tiltja az idegen tulajdon megsértését, kijelöli cselekvési szabadságom határait, nevezetesen, hogy ne sértsem mások életét, szabadságát és javait; korlátozza a sebességet az utakon, időnként pedig határt szab az áraknak. A büntetés jogának minden neme korlátozásokon nyugszik, melyek mindnyájunkat kötnek magatartásunkban másokkal és a politikai közösséggel szemben.

Az államok egymáshoz fűződő viszonyában is határokat szab a nemzetközi közjog: a támadó háború tilalma, a vegyi fegyverek bevetésének tiltása, a más államok területi integritását és szuverenitását sértő magatartások tilalma.

Ha tehát a jog újra és újra, lépten-nyomon korlátokat szab, akkor mi köze van a szabadsághoz? Ehhez bele kell bocsátkoznom bizonyos okfejtésekbe.

I.

A jog a szabadság érdekében szab határokat. Amikor kijelöli másokkal szembeni cselekvésem korlátait, akkor ezt azért teszi, hogy azok szabadságát, javait biztosítsa. Ugyanígy, amikor az állami hatalom korlátozás alá esik, akkor ez a polgárok szabadsága érdekében történik. Vagy amikor a jog az autonómiaszférákat, a szabad formálódás és célmegvalósítás területeit, jelöli ki egymáshoz képest, legyen szó ezekről az egyének vagy a gazdasági vállalkozások viszonylatában.

Összefoglalhatjuk általánosságban: Jog nélkül nincs szabadság, a jog a szabadság egyik szükséges feltétele. Ha ugyanis mindnyájan abszolút, a jog által nem korlátozott szabadságot mondhatnánk magunkénak, akkor másokkal szemben vagy másokkal együtt azt tehetnénk, amit csak akarnánk, és az emberek együttélése során ebből semmi más nem keletkeznék, mint az erősebb hatalma. Mindenkinek éppen annyi szabadsága lenne, amennyinek kivívásához és mások hasonlóan abszolút „szabadságával" szembeni megszilárdításához elegendő erővel bír. A szabadság – és a jog is – csupán a hatalom egyik funkciója lenne.

Mi következik ebből? A szabadság állhatatos, biztos alapon nyugvó szabadságként csak a jog által és a jogban valósulhat meg, mely korlátokat szab. Szellemtörténetünk egyik nagysága, Immanuel Kant, klasszikus módon fogalmazta ezt meg: „A jog mindazon feltételek megtestesítője, amelyek közepette az egyik önkénye a másik önkényével a szabadság általános törvénye szerint összeegyeztethető".[1]

A jognak ez a meghatározása magában foglalja, hogy szabadság és jog milyen szorosan összetartozik, hogy tudniillik a szabadság a jog nélkül, mely az egyén kényének-kedvének gátat szab, nem állhat fenn tartósan.

De mi is az a mérce, amely alapján a jog kijelöli a szabadság határait? Ezek a határok olyan szűkre is zsugoríthatók, hogy a szabadságból, melyet lehetővé kell tenni és biztosítani kell, végül semmi sem marad. Gondoljunk csak a totalitárius rendszerekre, ahol a jog olyan kényszerzubbonnyá válik, amely a szabadságot, mint jogi szabadságot messzemenően vagy teljesen kioltja. Mérceként Kant a „szabadság általános törvényéről" beszél. Ez először is a szabadságot, a jogi szabadságban való egyenlőséget jelenti minden egyes egyén számára. Csak ekkor beszélhetünk általános, nem csupán néhányakra korlátozott szabadságról. És az egyén ilyen szabadságához hozzátartozik az egyén szubjektumként, saját jogok és saját cselekvési szabadság letéteményeseként való elismerése. Az egyén nem függhet jogilag egy másiktól, sokkal inkább kell Kant szavaival élve „sui iurisnak" lennie, és személyként saját önállósággal rendelkeznie. A szubjektum státusz jogi elismerése mellett ez jogi határok kijelölését is feltételezi, határokét a másikkal való rendelkezés, a másik felett nyerhető és gyakorolható uralmi jogosítványok számára, valamint az államnak az egyénnel való rendelkezési jogára nézve is.

Mi következik ebből? A jog szükséges feltétele ugyan a szabadságnak, puszta jelenléte viszont önmagában még nem elegendő. A jognak megfelelő minőséggel is kell rendelkeznie. Szabadság, szabadság mindenkinek és az egyéneknek, e cél jegyében kell a jognak formálódnia, ennek kell a mértéket adnia azon határok számára, amelyeket a jog húz. Ezáltal, és csak ezáltal lesz a jog szükségesből elégséges feltétele is a szabadságnak, szüli meg a jogi szabadságot és ezzel egyszersmind az igazságosság egyik elemét.

De mit is jelent itt a „szabadság" a jog formálódásának céljaként és mércéjeként? A kény és kedv szerinti szabadságot jelenti-e, vagyis hogy a lehetőségekhez mérten mindenki mindent megtehet, amit csak akar, kizárólag saját érdekeire és azok érvényesítésére tekintettel? Lehet-e ennek értelmes emberi együttélés az eredménye? Olyan értelemben vett szabadság-e ez, hogy az ember ésszerűen cselekszik arra a rendeltetésre tekintettel, amely sajátja, valamiféle objektív

[1] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája* (Metaphysik der Sitten), Első rész, Bevezetés a jogtanba (Einführung in die Rechtslehre) B §.

szabadság, amely független a szubjektív önkénytől és az egyén választási szabadságától? Nem áldozzuk-e fel, szolgáltatjuk-e ki ezzel a szabadság tartalmát azoknak, akik az ember ésszerű rendeltetéséről ítélkeznek?

Úgy tűnik számomra, hogy a válasz, amely kiállja a próbát, megint csak szellemtörténetünk egyik nagyságánál, nevezetesen Georg Friedrich Wilhelm Hegelnél keresendő. Ő is Kantot karolta fel, egyúttal azonban bírálta és tovább is fejlesztette nézeteit. Úgy vélte, a szabadság az ember és az emberek azon képessége, hogy tudatában lehessenek önnön maguknak. Érdemes ezt a meghatározást tüzetesebben is megvizsgálni: Nem valamiféle objektív ön-tudatban lét, amelyet mások határoznak meg és tesznek kötelezővé, alkotja a szabadságot, hanem az ön-tudatosítás képessége, vagyis a lehetőség, hogy tudatában lehessünk önnön lényünknek; ezt a lehetőséget – szabadon – kell megragadni, a saját énre és annak kibontakozási feltételeire vonatkoztatva. Az objektív és szubjektív mozzanatok tehát összeköttetésben állnak egymással. És folytatólagosan az ön-tudatban létről esik szó, nem pedig egy absztrakt, általánosított emberről önmagában. Ennélfogva a konkrét, egyedi emberlét a legfontosabb, amelyben általános és különös egyesül, mondhatni szimbiózisra lép: az, ami az embert emberként jellemzi, személyisége, méltósága, szabadságra való hivatottsága, és ami konkrét egyediségét meghatározza, származása, kulturális környezete, meglévő és talán változtatandó életkörülményei, képzettsége. Ha az így felfogott emberi ön-tudatosítási képesség lesz mércéje, szabályozó elve a határok rögzítésének, amit a jog hajt végre és neki is kell újra meg újra végrehajtania, akkor ez sokatmondó: a határok rögzítése ekkor nem elvontan az emberre, vagyis egy meghatározott embertípusra vonatkozik, melyet általánosságban alkotunk meg, mint például a szerzés-intenzív, individualizált nyugat-európai vagy egyesült államokbeli ember, hanem konkrétan az egyes emberekre és különféle embercsoportokra az ő ön-tudatosítási képességükben. Ezzel jelentőségre tesznek szert életük meglévő szociokulturális feltételei és lehetőségei, függetlenül attól az irányultságtól, pontosabban éppen amiatt az irányultság miatt, hogy az emberek *konkrétan* képesek szabadok lenni. Hasonlóképpen válik jelentőssé az emberi élet közösséghez kötöttsége – embernek lenni egyúttal konkrétan embertársi létet, családi, szomszédsági és (nagyobb) csoportösszefüggésekben való élést is jelent, az eleve benne foglalt kötöttségekkel és kötelezettségekkel; jelenti továbbá a kulturális és mentális származást, amely az élet jellegadója, és amelyben az élet gyökerezik; végül pedig a létezés beágyazottságát egy földrajzilag, gazdaságilag, valamint lehetőség szerint geo- és környezet-politikailag meghatározott módon strukturált térbe.

II.

Ha a jog a cselekvési határok és megkötések rögzítése során az emberi ön-tudatosítási képesség feltételeinek és tényezőinek figyelembevételére és gyakorlati lehetővé tételére törekszik, akkor ennek következménye jelentőségteljes. Ekkor ugyanis az együttélés rendjének kialakítása során, a szerzésmódok, a javak- és szolgáltatások forgalma, valamint a kommunikáció szabályozásakor és rendezésekor, továbbá a források gondozása és felhasználása kapcsán soha nem lehet a jogi rendezés egyetlen maximáját abszolútnak kikiáltani és megingathatatlan, általános princípiummá emelni. Ha ez történne, akkor ezzel jelentéktelenségre kárhoztatnánk a szabadság lehetőségének és kibontakoztatásának különböző adottságait és feltételeit. A szabadság, mint a jog határkijelölő rendezőelve, ehelyett egymáshoz rendelést és mérlegelést követel meg, a különbözők egymás mellé rendelését, úgy, hogy azok külön-külön és együttesen is fennállhassanak; megköveteli továbbá, hogy egymáshoz képest mérlegeljük a különböző vagy ellentétes maximákat, amelyek a konkrét adottságoknak megfelelően kiegyenlítendők. Éppen ezáltal, nem pedig a korlátlan felszabadítás és korláttalanítás által teremtődnek meg a konkrét szabadság feltételei; közéjük tartozik a maradandóság és védettség (biztonság) szempontja is.

Hogy miről is van szó ennek kapcsán, azt szemléltesse először két példa a közelmúlt német történelméből. A Saar-statútum népszavazás általi elutasítását követően a Saar-vidék, amely egy 600 000 lakosú kis terület Németország nyugati részén, 1957. január 1-jével újra a Szövetségi Köztársaság része lett. A törvény előírta, hogy a Saar-vidéken kívül eső lakóhellyel vagy letelepedéssel rendelkező természetes és jogi személyeknek a Saar-vidéken történő iparűzéshez egy négy éves átmeneti időszakban – ellentétben az általános érvényű iparűzési szabadsággal – az illetékes tartományi hatóság különleges engedélyével kellett rendelkezniük. Az engedély akkor volt megtagadható, ha az iparűzési tevékenység a saar-vidéki gazdaság vagy annak valamely ága védelmet érdemlő érdekeit sértette.[2] A törvény indokolásából egyértelműen kiviláglik a szabályozás értelme és célja: a kiindulási helyzet különbözősége miatt szükséges az iparűzők beáramlását a többi szövetségi tartományból átmenetileg ellenőrzés alá vonni a saar-vidéki gazdaság olyan mértékű megerősítése céljából, hogy fel tudja venni a versenyt a többi szövetségi tartományból érkező iparűzőkkel.[3] A konkurencia korlátozásáról volt tehát szó a más gazdasági feltételekhez való alkalmazkodás lehetővé tétele érdekében. Ez a törvény – halld

[2] Törvény a Saar-vidéknek a Német Szövetségi Köztársasághoz csatolásáról (1956. 12. 23. Szövetségi Közlöny I., 104. oldal) 9. § (1) és (2) bekezdés.

[3] Német Szövetségi Parlament, 2. választási periódus, 2902 nyomtatott oldal, 11–12.

és csodálkozz! – Ludwig Erhardnak, a piacgazdasági berendezkedés zászlóvivőjének korában született meg.

Merőben más volt a helyzet ezzel szemben 1990-ben, a német-német egyesülés idején. A piaci erők kivétel nélküli felszabadításának tiszta tanát dicsőítettük, és feledésbe merült a piacgazdaságba való 1948 és 1960 közötti hosszú átmenet emléke. Nem volt átmeneti szabályozás, nem voltak felzárkózási határidők, a jog nem szabott korlátokat, hanem sokkal inkább rögtön a szabad piacok és a teljes verseny elvének féktelen térhódítása volt jellemző az új tartományokban. Ahelyett, hogy ott az embereket és a gazdaságot először szintre hozták volna, ahelyett, hogy legalább egy esélyt adtak volna nekik, hogy ténylegesen piaci *szereplők*, piaci alanyok legyenek, a határkijelölés megtagadása folytán rövid úton piaci *tárgyakká* tették őket. A piacgazdaság elvont princípiuma alá sorolták be őket. A következmények ismertek, és egyelőre alig látható, hogy a gazdasági élet az új szövetségi tartományokban hogyan lesz képes mindezt kiheverni.

A probléma, amely itt világossá válik, azonban nem korlátozódik nemzeti síkra. Ugyanígy megmutatkozik a manapság sokat emlegetett és széles körben már meg is valósított globalizációs elképzelések kapcsán is. A globalizáció nem valamiféle természetszülemény, amely egyszerűen itt van, és mint egy elháríthatatlan esemény, reánk tör. A globalizáció tudatosan végrehajtott jogi korláttalanítások eredménye. Helmut Schmidt mutatott rá nem sokkal ezelőtt, hogy 1966-ban, amikor Németországban a nagykoalíciós kormány megalakult, a nemzeti kormányok még ellenőrzésük alatt tartották a nemzeti fizetőeszközt, a tőkemozgást, a vámokat, miközben ma a globális tőkepiacok már nem engednek nemzeti szuverenitást a népgazdaságok felett, és a munkaerőpiacok, valamint a technológiai tudás mobilitása az alacsony bérszínvonalú országokba hajtja a vállalkozásokat.[4] Ez a változás nem az égből hullott le, előfeltételeit jogi szabályozással teremtették meg és sokféle nemzetközi egyezménnyel, melyekhez a Szövetségi Köztársaság csatlakozott. Ezek által ily módon megkötötte magát szuverenitásának gyakorlásában, sőt, arról talán le is mondott. Sokféle korláttalanításra került sor, az Európai Unión belül az Európai Gazdasági Közösségről szóló Szerződés négy szabadsága és azok fokozatos megvalósítása által, nemzetközileg pedig például a tőkeforgalom és a pénzpiacok világszerte végbement felszabadításával, a valuták szabad átválthatóságával, a kereskedelmi és áruforgalom korlátainak folyamatos felszámolásával, valamint az adattranszfer világviszonylatú, akadálytalan lehetővé tétele folytán.[5]

[4] Lásd a Süddeutsche Zeitung 64. számának 8. oldalán írtakat (1996. november 15.).

[5] Összehasonlításul: az Európai Gazdasági Közösségről szóló Szerződés 9. cikkétől, 48–73. cikkek; az áruforgalom szabadsága, a letelepedés szabadsága, a szolgáltatásnyújtás szabadsága, valamint a pénz- és fizetési forgalom szabadsága.

Ennek számos és kiterjedt hatása volt, az előnyüket először a megszilárdult ipari országok élvezték, mert technológiailag és gazdaságilag fölényben voltak, mára viszont inkább kedvez mindez a harmadik világ feltörekvő küszöb- vagy tigrisállamainak, amelyek időközben azonos értékű termékeket kínálnak jóval kedvezőbb áron, miközben egyes ipari országok először kerültek a globális piacgazdaság árnyoldalára.

Nem annyira az egyes hatások bírnak jelentőséggel ebben a körben, hanem a folyamat elvi oldala. Ezt semmiképpen sem szabad szem elől téveszteni. A fokról fokra haladó univerzális korláttalanítás, mely zajlott és zajlik, terjedelmétől függően a féktelen potenciális hatalom-kiterjesztés megengedését jelenti az ekként felszabadított erők és érdekek számára. Az ilyen korláttalanítás ennyiben egyszersmind tagadja a kultúra formálta gazdasági és életterek önállóságát, szubjektum voltát, és ugyanígy az államokét is, amelyek egymással kapcsolatba lépnek, kereskedelmi és csereszerződéseket kötnek, valamint – határokat is húzva – szabályoznak.

A világot ehelyett egységes gazdasági és kereskedelmi térnek képzelik el, jóllehet nem az, figyelemmel a meglévő strukturális különbözőségekre. Ily módon, ahogy a tőke helyettesíthetősége és rentabilitásra törekvése, úgy a piacok konkurálása is egyre nagyobb mértékben válik kötetlenné a gazdasági és társadalmi fejlődés hajtóerejeként. A korláttalanító felszabadítás ugyanakkor abban a mértékben, ahogyan történik, megalapozását jelenti azon erő vagy viselkedésmód egyedüli szubjektum-helyzetének, amely ekként felszabadul. Ha a tőkét érinti, akkor rentabilitásra való törekvésével emez válik *az* irányadó szubjektummá; felszabadulásának mértékétől függően minden mást képes lesz maga alá rendelni és saját működési feltételeinek alávetni. Hagyományos életformák, kulturálisan és földrajzilag meghatározott létfeltételek, a munkavállalók csupán korlátozott mobilitása, mivel túlnyomó többségükben meglévő letelepedési helyeken rögzültek, nem képesek ezzel szemben önálló formát, szubjektum minőséget ölteni – hacsak nem teremti meg (újra) mindezt számukra a jog határok kijelölése és hozzárendelés útján.

Egy egzakt példa teheti világossá mindezt: A mezőgazdasági termelés feltételei és az ebből eredő termelékenységi és hozamkilátások világszerte nagyon különbözőek. A tiszta piacgazdaság és a globális verseny értelemében a fogyasztási javakat, amelyekre az embereknek világviszonylatban szükségük van, ott kell előállítani, ahol ez a legkisebb költséggel megvalósítható.

Hogy emberek milliói számára egy kevésbé termelékeny mezőgazdaság is létalapot és kulturális életformát kínál, hogy a földrajzi feltételek, a termőföldminőség és az időjárási adottságok különbözősége miatt a termelékenység egységes szintje nem valósulhat meg, hogy másfelől kasztosodáshoz, széles területek elszegényedéséhez és elnéptelenedéséhez vezet, ha kiterjedt földek parlagon hevernek: az a piaci elv szerint nem játszik döntő szerepet. Az embereknek a hibás allokációk elkerülése érdekében a piac- és versenymeghatározott munkalehetőségekhez, munkavégzési helyekhez kell igazodniuk, adott esetben akár többször is át kell képezniük magukat, vagy ki kell vándorolniuk, el kell hagyniuk életvilágukat és kulturális terüket. Ha e ponton nem avatkozik be a jog határkijelöléssel és hozzárendeléssel, akkor az említett tényezők, és különösen az emberek, akiket a gazdaságnak épphogy szolgálnia kellene, elveszítik önállóságukat és szubjektum-minőségüket a tiszta piaci elvvel szemben.

Az emberek ekkor alárendelődnek a tőkeforgalom, az adat- és know-how transzfer, a termelési költségek, a nyereségvárakozások, valamint a gazdasági növekedési esélyek funkcionalitásának és fungibilitásának, anélkül, hogy mindezzel szemben meg tudnák őrizni ellenálló-képességüket. Már a nyelv is jellemző és árulkodó.

A piacgazdaságtanban az emberek humán erőforrásként vagy humán tőkeként jelennek meg a gazdasági folyamat számára. Értékük és hasznosságuk fokához, valamint a termelékenységben, a nyereségességben és a versenyképességben való közrehatásukhoz kötődik. Hogy megőrizhesse munkához fűződő jogát, a humán erőforrás legyen olcsó, rugalmas, a korral haladó és megújuló.[6] Ugyanez vonatkozik az állatvilággal, különösen a gazdaságilag hasznos állatokkal és a természetes forrásokkal való bánásmódra is. Ezek kezelése, kiaknázása és hasznosítása során, attól függően, hogy milyen mértékű a korláttalanítás, (egyedüli) döntő szempont az a termelőeszköz tulajdonság, amelyet a szóban forgó tényezők a tőkevezérelt gazdasági folyamatban hordoznak.

Ha úgy tekintünk a gazdasági-társadalmi helyzetre, ahogyan akkoriban elénk tárult és töretlen fejlődésben volt, világszerte, akkor ez a szituáció sok szempontból a korai kapitalizmus időszakára emlékeztet bennünket. A korai kapitalizmus akkoriban – a 19. században – először szinte akadálytalanul bontakozhatott ki, nyerte el és őrizte meg elsőbbségét a munkával szemben. Miközben a gazdasági eseményeket uralta, mélyreható, sőt, forradalmi társadalomszerkezeti változásokat léptetett életbe, és megteremtette a társadalmi antagonizmust. Lorenz von Stein és Karl Marx találó elemzését adta a szisztémának, mely ily módon hódított tért.[7] Aztán határok közé szorították a rendszert, mégpedig az állam által alkotott jog szabta határok közé. A szociális mozgalom, a társadalmi reformra irányuló törekvések, amelyek a nemzeti államokban mindenütt felütötték fejüket, vívták ki és segítették érvényre ezeket a határokat. Ezáltal újfajta egyensúlyba került a rendszer, megszabták számára – több-kevesebb

---

6 Riccardo Petrella: *A verseny határai – túl a piac uralta gazdaságon és globalizáción;* in: E. U. von Weizsäcker (szerkesztő): *Határtalanul* (Grenzenlos), Berlin/Bázel, Boston 1997, 296.

7 Lorenz von Stein: *A szocializmus és a kommunizmus napjaink Franciaországában* (Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich), 1842; Karl Marx: *A német ideológia* (Die deutsche Ideologie), in: ugyanabban, Korai írások, kiadó: Landshut, 1955, 346–417.

sikerrel – kibontakozásának kereteit, határait. Kezdődjön tehát most egy globális korláttalanítási hullámmal minden elölről?

Közgazdászok ezzel szemben gyakran hivatkoznak Adam Smithre, a szabad gazdaság szellemi úttörőjére és a klasszikus nemzeti közgazdaságtan atyjára. Ám véleményem szerint alaptalanul. Adam Smith küzdött a szabad gazdasági forgalom állami korlátainak és akadályainak nyomasztó nagysága ellen, ami az ő idejében jellemző volt, és az államtól nyílt piacok teremtését, felszabadítását követelte a népek növekvő jólétének feltételeként is.

Soha nem vitatta ugyanakkor, hogy a jog jelenti a gazdasági tevékenység kötelező keretét, hogy a jognak a versengés miatti széthúzással szemben integráló feladata van, és a jog nem puszta funkciója a piacoptimalizálásnak, továbbá hogy az állam kötelessége biztosítani a jogot és a lelkiismeretes jogápolást, amely igazságot („justice") teremt.[8]

És a sokat emlegetett mondat az „invisble hand"-ról, melynek révén a saját érdek követéséből végső soron a javak olyatén elosztása alakul ki, amely összességében a társadalom érdekének és jólétének, tehát egy kollektív racionalizmusnak felel meg, nem a jog és az állam látható keze ellen szól. Nem akarja a jog és az állam látható kezét, amennyire lehetséges, eltüntetni, hanem előfeltételezi azt. Ráadásul ez a mondat olyan környezetbe íródott bele, ahol eleve feltételezhető és feltételezett is, hogy a saját érdekek követését etikai-erkölcsi kötőerők irányítják és korlátozzák, olyanok, mint például a tisztesség és a belső igazságosság.[9]

Nem polgár az, fogalmaz Adam Smith az *Erkölcsi érzelmek elméleté*ben, „aki nem hajlandó a törvények tiszteletére és arra, hogy engedelmességet tanúsítson a polgári hatalomnak; és végképp nem jó polgár az, aki nem dédelgeti a vágyat, hogy minden eszközzel, amely rendelkezésére áll, polgártársai egész közösségének jólétét gyámolítsa elő."[10]

Adam Smithre nem lehet egy „laissez-faire-liberalizmus" és ennek megfelelő kapitalizmus teoretikusaként hivatkozni, jóllehet ez gyakran, és bizony a 19. században is, sőt, különösen akkor megesett.[11] Ha a piaci viselkedés Smith

[8] Lásd: Alexander Rüstow: *A gazdasági liberalizmus csődje* (Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus); 2. kiadás, Bonn, 1950, 62–67.; Daniel Brühlmeier: *Adam Smith jog- és államtana és az alkotmány érdekteóriája* (Die Rechts- und Staatslehre von Adam Smith und die Interessentheorie der Verfassung), Berlin, 1988, 166–181.; lásd továbbá Markus Kerber: *Az állam látható keze, államiság, igazságosság és haladás Adam Smith gondolkozásában* (Die sichtbare Hand des Staates, Staatlichkeit, Gerechtigkeit und Fortschritt im Denken von Adam Smith); Merkur 582/583. szám (1997. szept.-okt.), 949. sk.

[9] Alexander Rüstow (8-as számú lábjegyzet), 52. sk.

[10] Adam Smith: *Az erkölcsi érzelmek teóriája;* kiadó: Walther Eckstein (Filozófiai Könyvtár, 200. kötet a/b), Hamburg 1977, VI. rész, II. szakasz, 2. fejezet 392.

[11] Összehasonlításul: Friedrich List és a Smith-követők vitája Franz Schnabelnél, in: *Német történelem a 19. században,* 3. kötet: Tapasztalati tudományok és technika, Freiburg, 1934, 338–346.

által előfeltételezett belső megkötései, amelyeken a láthatatlan kéz hatóereje nyugszik, már nincsenek jelen, akkor ezeket, amennyire szükséges, a korlátokat szabó jognak kell számon kérnie. Nem kerültünk tehát ellentmondásba Adam Smithszel akkor, amikor kevéssel ezelőtt megjegyeztük, hogy a szabad társadalomhoz nem a piacok nyers uralma vezet, hanem sokkal inkább kell a szabadelvű államnak a jog által a piacokat is olyan mértékben uralnia, hogy a társadalom szabad és igazságos maradhasson.[12]

III.

A fenti elemzés nem jelent felhívást elkülönülésre egymástól; az ilyen elszigetelődés, legyen szó róla nemzeti vagy akár regionális népgazdaságok esetében, nem is volna megvalósítható. Mi mindannyian, még az úgynevezett harmadik világ lakói is, szolgáltatások és javak kicseréléséből, kereskedelemből és áruforgalomból élünk. Ami a lényeg: tudatosítani, hogy az emberek konkrét szabadsága érdekében mindig kell találni egy *mértéket* a korláttalanítás és a korlátozás között, és hogy e mérték kötelező erejű gyakorlati alkalmazása éppen a jog feladata.

A hozzárendelések és mérlegelések, valamint az így adódó határok, amelyeket a jognak e körben ki kell jelölnie, korántsem adottak a priori, nincsenek egyszer és mindenkorra jelen. Meglévő adottságokra, – talán változtatást is igénylő – viszonyokra, új fejleményekre és kihívásokra válaszolva kell őket szüntelen keresni, adott esetben pedig újként megalkotni. Ez szellemi-politikai megvitatás útján történik. Szolgáljon általános vezérelvül, és ez követelmény, *a konkrét szabadság lehetővé tétele* az emberek számára együttélésük során. Kategorikusnak, minden változékonyság felett állónak itt csupán egy valami tekinthető, nevezetesen az, hogy határokat kell keresni és szabni, függetlenül attól, hogy ezek konkrétan és egyedileg hol húzódnak, vagyis hogy az univerzális korláttalanítás nem lehet feladata a jognak, feltéve, hogy ez utóbbi a szabadságot akarja szolgálni.

De hogyan lehet a jog e határkijelöléseinek érvényt szerezni az érdekösszetűzések közepette, amelyek minden esetben a korláttalanításért vagy korlátozásért vívott harcot is jelentik?

Kizárólag az állam, az állami jogalkotás és végrehajtó hatalom révén lehet őket érvényre juttatni és garantálni. Ebben rejlik az állami szuverenitás értelme és szükségszerűsége. Ahhoz, hogy meghúzhassuk és rögzíthessük egyesek

[12] Klaus Noé: *Az állam nem mondhat le,* Die Zeit, 47. szám, 1996. nov. 15., 4., lásd ugyancsak: Alexander Rüstow: *A gazdaságpolitikai liberalizmus állampolitikai előfeltételei* (1932), in: ugyanabban *Beszéd és válasz,* Ludwigsburg, én., 249–258.

szabadságának határait mások szabadságához képest, és ezzel a szabadság mindenki számára lehetővé váljon, egy autoritásra van szükség; ez azonban nem jön létre önmagától, kizárólag szabad konszenzusképződés folytán. Kell egy olyan instancia, amely jogosult arra, hogy megelőző eszmecserét és megvitatást követően reprezentatíve kötelező döntéseket hozzon, és amely az ahhoz szükséges hatalommal is rendelkezik, hogy az ilyen döntések követését kikényszerítse. Ez az instancia – ahogy eddig, úgy eztán is – az állam. Jelenléte napjainkban is egyik feltétele a szabadságnak.[13] Manapság előszeretettel siklunk el felette, hogy milyen horderejű politikai kultúrteljesítményt jelent a (modern) állam megteremtése és kiépítése.

Teremtődött egy instancia, amely képes szavatolni a közbékét a szabadság és a jólét előfeltételeként; ehhez, valamint annak érdekében, hogy gyarapítsa a szabadságot és a jólétet, átfogó döntési jogosítványokkal rendelkezik, egyidejűleg azonban, hogy ne fenyegessenek visszaélések, alapvető jogok kötik meg, szabályozott eljárásoknak, felelősségi viszonyoknak van alárendelve és ellenőrzés alatt áll. Gyakran beszélnek manapság az állami szuverenitás leépítéséről, általánosságban az államiság végéről, és ezek helyén a társadalmi kapcsolatoknak a szociális rendszerek kommunikációja, valamint társadalmi és nemzetközi hálózatok útján történő szabályozásáért szállnak síkra.[14]

Meg kell gondolnunk a következményeket. Az ilyen kommunikációt azok vezérlik, az ilyen hálózatokat azok szövik, akik ténylegesen hatalmasok a gazdaságban, a társadalomban vagy nemzetközi téren, és így új urakként szilárdítják meg helyzetüket. Reprezentatív politikai döntéshozói cselekvésnek ilyen körülmények között nincs többé helye. Az erők játéka válik döntővé. Aligha lehet az erők ilyetén játékára bízni azon határok meghatározását és rögzítését, amelyeket az egyéni és a kollektív szabadsága érdekében a jognak kell meghúznia.

Más kérdés, hogy az a sík, ahol az állam meg tud szilárdulni, és az államiság rendező hatalomként érvényesülni képes, a nemzeti-e. Nyomós okai lehetnek annak, hogy ma az államiságot európai síkon kell megszervezni, és hogy az államiság immáron talán egyedül itt szervezhető meg. Ehhez kellene hát lelkesen hozzáfogni. Amíg ez akadályba ütközik, és a látszat szerint mostanában ez a helyzet, addig meg kell gondolnunk, hogy ne tartsunk-e némi szünetet a további integrációban, hogy szembeszállhassunk az államiság elaprózódásával nemzeti síkon.

Illúzió ugyanis azt gondolni, hogy az államiság egyáltalán nélkülözhető, ha arról van szó, hogy a jog a szabadság érdekében határokat húz, és hogy a jognak határokat kell húznia. Már Immanuel Kant is tudta ezt, amikor az államot, mégpedig az államiság minden ismérvével együtt az egyéni szabadság megvalósítása szempontjából eleve nélkülözhetetlenként alapozta meg.[15] Ennek az instanciának azt is saját felelősségi körében kell eldöntenie, hogy milyen mértékben kötelezi el magát a jogi korláttalanítás mellett, és hogy e kötöttségeknek akár visszavonhatatlanul is aláveti-e magát, kiadva ezzel kezéből azt a jogosítványát, hogy a szabadság érdekében a jog által határokat szabjon.

[13] E.-W. Böckenförde: *Az állam mint erkölcsös állam* (Der Staat als sittlicher Staat), Berlin, 1978, 16. sk.; ugyanitt: *Jog, állam, szabadság* (Recht, Staat, Freiheit), Frankfurt, 1991 (914. tanulmánykötet), 51. skk.

[14] Thomas Michael Menk: *A modern állam és ironikusai* (Der moderne Staat und seine Ironiker), in: *Az állam* (Der Staat) 31, 1992, 571. sk.; Matthias Beyerle: *Államelmélet és autopoietika* (Staatstheorie und Autopoiesis). A modern állameszme megszűnéséről a posztmodern gondolkodásban az autopoietikus rendszerek elmélete és egy posztmodern államkoncepció-tervezet folytán (Über die Auflösung der modernen Staatsidee im nachmodernen Denken durch die Theorie autopoietischer Systeme und der Entwurf eines nachmodernen Staatskonzepts); (politikatudományi tanulmányok 59. kötet), Frankfurt am Main 1994.

[15] Immanuel Kant: *Az erkölcs metafizikája* (Metaphysik der Sitten), Első rész: *A jogtan metafizikai előokai* (Metaphysische Anfangsgründe), 4–49. §.

Merre tart Európa?

A jelenleg zajló vita Európáért és Európáról, az európai egyesülésről és integrációról teljes egészében aktualitásokba bonyolódott. Jön a pénzügyi unió, vagyis az euró, mikor jön, milyen feltételekkel és ki hozza el? Vajon „pontleszállást" követelnek-e meg a Maastrichti Szerződés konvergencia-kritériumai a pénzügyi uniós minősítés eléréséhez, vagy pedig megengedik a „sikló leszállást" is? Ha igen, milyen különbségekkel és milyen szempontok alapján? Naponta halljuk ezt, alig hallani mást. És ez a fejlődés összességében, ahogy mondani szokás, visszafordíthatatlan.

Ahelyett, hogy ilyen aktualitásokba bonyolódnék, inkább kísérletet teszek az európai egyesülés alapkérdéseinek és alapproblémáinak felelevenítésére. Az efféle visszaemlékezés éppen akkor szükséges, ha Európa egyesülését és egybenövését pozitívan fogjuk fel és óhajtjuk. Csak erről a talajról kiindulva lehet ugyanis az aktuális problémákat, amelyek előtt Európa áll, értelmesen megvitatni, továbbá ítéletet alkotni arról, hogy az az út, amelyen Európa jelenleg jár, helyes és jövőbemutató, vagy pedig problémákkal teli út-e. Előadásom bevezetőjében az európai egyesülés történelmi kiindulópontjait, valamint az ezekre épülő fejlődést hívom emlékezetünkbe, fő részében az európai egyesülés alapproblémáit sorakoztatom fel és vizsgálom meg, hogy aztán végül azzal az úttal kapcsolatban tegyek fel kérdéseket, amelyen Európa ma jár. Kérem, nézzék el nekem, hogy mindezek felvázolása a rendelkezésemre álló idő rövidsége miatt csak körvonalakban lehetséges.

AZ EURÓPAI EGYESÜLÉS KIINDULÓPONTJAI ÉS FEJLŐDÉSE 1945-TŐL

Az Európa egyesítésére irányuló törekvések 1945 után nem az égből hullottak le ránk. Kezdeményezések és projektek, amelyek Európa kivezetését célozták a nemzetállami ellenségeskedésből és elaprózódásból, – korábbi eszmékhez

kapcsolódva – már az első világháború után léteztek.[1] A második világháború alatt és rögtön utána is folytak eszmecserék és születtek elképzelések arról, hogy miként lehetne az alapjaiban megrengetett és messzemenőkig szétrombolt kontinens számára egy új, jobb rendet teremteni.[2] Ebbe az összefüggésrendszerbe illeszkedik Winston Churchill híres zürichi – semleges svájci területen megtartott – beszéde 1946 szeptemberéből. Ez a beszéd, alig másfél évvel Németország feltétel nélküli fegyverletétele után, felhívás volt az „európai család újbóli megalapítására" Franciaország és Németország közötti partnerség (!), valamint az Európai Egyesült Államok európai kontinensen való megteremtése útján.[3]

Legelőször azonban a kelet-nyugat ellentét kitörése, a hidegháború valósága hozta magával azt az együttállást és politikai lökést, amely lehetővé tette és egyúttal sürgősen meg is követelte, hogy az elképzelések, proklamációk és víziók egy szelet valósággá váljanak. Jean Monnet, a nagy európéer és a Montánunió atyja, számolt be róla,[4] hogy a fokozódó kelet-nyugati konfliktus, valamint az amerikaiak nyomásgyakorlása, hogy a németek is vegyenek részt a nyugati védelemben, miként vezetett ahhoz, hogy a továbbiakban ne defenzív módon, Ruhr Statútummal és korlátozó megszállás-politikával viszonyuljanak a német/francia ellentét újbóli kiéleződése miatti aggodalmakhoz, hanem offenzívan, szupranacionális közösségekbe rendeződéssel és így a montán terület bevonásával. Ez alkalmas eszköznek tűnt arra, hogy megakadályozzon egy újabb háborút Németország és Franciaország között, és hogy már annak előkészületeit is kezdettől fogva lehetetlenné tegye. E körülmény, a Schuman-terv és a Montánunió megszületése a hidegháborúból, nem bizarr véletlen, és az első óra nagy európéerei – Schuman, Adenauer, Monnet, de Gasperi – sem vesztik el érdemeiket; ez a körülmény csupán azt szemlélteti, hogy a minőségi ugrást célzó politikai eszmék és elképzelések, ahhoz, hogy látókörbe kerüljenek és reálisan lehetővé váljanak, különös cselekvési és döntési kényszerek konstellációját előfeltételezik.

Az európai egyesülés első szakaszát háromirányú törekvés jellemezte:[5] először is hasznosítani kellett a Szövetségi Köztársaság ipari és emberi erőforrásait a kelet-nyugati konfliktus keretében, másrészt Németország bevonása és ellenőrzése útján elejét kellett venni a német magánakcióknak, el kellett oszlatni a biztonsággal és a nyugat-európai hatalmi konstellációval kapcsolatos aggodalmakat, mederbe kellett terelni és szabályozni kellett a gazdasági versenyt egy fontos területen, harmadrészt pedig mindez első lépése is kellett legyen egy mélyebbre ható, intézményileg kikristályosodó európai rendnek.

1 Walter Lipgens: *Az európai egyesülési politika kezdetei 1945–1950* (Die Anfänge der europäischen Einigungspolitik). Első rész 1945–47, Stuttgart, 1977, 1–42. és Walter Lipgensnél (szerkesztő) lévő dokumentáció, *45 évnyi küzdelem az Európai Alkotmányért. Dokumentumok 1939–1984.* (45 Jahre Ringen um die Europäische Verfassung. Dokumente 1939–1984.), Bonn, 1986, 35. skk.

2 W. Lipgens (1-es számú lábjegyzet), 43–60., többszörösen dokumentálva még Lipgensnél: *Dokumentumok* (1-es számú lábjegyzet), dok. 1–45 és 46–57.

3 Az itt irányadó szöveg Lipgensnél, *Dokumentumok* (1-es számú lábjegyzet), a 214. sk.

4 Jean Monet: *Egy európéer visszaemlékezései,* München, 1978, 372. sk.

5 Részletesebb kifejtés és magyarázat Jean Monnet-nál (4-es számú lábjegyzet), 372–380.

A közösséggé szerveződés tudatosan meghaladta egy organizatórikus jellegű együttműködés szintjét. Létrehoztak egy, a nemzeti kormányoktól független szupranacionális hatóságot, amely saját felségjogokkal rendelkezik, és amelynek döntései a tagállamok számára kötelezőek.[6]

Egy szabályozott, sőt részben igazgatott szén és acélpiac gazdasági köpönyege tehát olyan célkitűzést szolgált, amelyet egyben el is fedett; és a nemzeti szuverenitásjogok közösséggé szerveződése – nem véletlenül – egy európai föderáció terveként és intézményi előzményeként fogant meg, amely aztán további területekre is képes volt kiterjedni. Mag-Európa számára ezzel – az 50-es évek elején járunk – egyszersmind „békeszerződés nélküli béke"[7] teremtődött meg.

Azonnal sor is került a következő jelentős lépésre Európa intézményi felépülésében, az Európai Védelmi Közösség azonban meghiúsult. Ez a projekt azonos konstellációból eredt, és ugyanazt az elvet követte. A kelet-nyugati feszültség fokozódása miatt elengedhetetlenné vált, hogy a németek katonailag is hozzájáruljanak a nyugati védelemhez, katonai autonómiát azonban a Szövetségi Köztársaság nem kaphatott. Tehát itt is egy alapvetően szupranacionális integrációt tűztek ki célul.[8]

Tudatában voltak annak, hogy az integráció ilyen jelentős lépése – a nemzeti szuverenitásról való lemondás a védelmi erők tekintetében – nem maradhat fenn önmagában anélkül, hogy ne veszítené el értelmét azon nyomban. Ezért a Montánunió éppen létrehívott parlamentáris gyűlésének, melyet egyfajta „ad hoc gyűlésként" alakítottak ki, feladatául szabták, hogy foglalkozzék egy olyan „szövetségi állami vagy államszövetségi jellegű" európai szerveződés megvalósításával, amely idővel az Európai Védelmi Közösségről szóló Szerződéssel létrehozott átmeneti szervezet helyébe léphet.[9]

A parlamentáris gyűlés – egy ellenszavazat mellett – már 1953 márciusában előállt „az Európai Közösség" alapszabály-tervezetével – olyan dokumentuma ez az előkészítő alkotmányozó gyűlésnek, melyet éppen ma érdemes újból el-

6 Összehasonlításul: az Európai Szén- és Acélközösségről szóló Szerződés 8. és 9. cikke a feladatokról és a szervezet összetételéről, 13–15. cikk a Főhatóság döntéshozataláról és jogosítványairól.

7 Rudolf G. Adam találó jellemzése: *Ahol akarat van, ott sok út kínálkozik,* FAZ, 283. szám, 1995. december 5., 17.

8 Összehasonlításul: az Európai Védelmi Közösségről szóló szerződés 1. és 2. cikke (szupranacionális jelleg és feladat), 19. és 27. cikk (folytonosság saját szabályozási és döntéshozói jogosítvánnyal), 39. és 40. cikk (a Tanács mint vezető, és csupán meghatározott területeken döntéshozó/együttdöntő szerv), továbbá Haedrich: Európai Védelmi Közösség, in: Strupp/Schlochauer: Közjogi szótár, Berlin 2. kiadás, 1960, 3. kötet.

9 Lásd ehhez: a 75., 76. és 77. számú dokumentumokat Lipgensnél minden esetben a bevezetéssel együtt, *Dokumentumok* (1-es számú lábjegyzet), 314–328.

olvasni. A nagy elánnal végzett kutakodás egy európai politikai közösség lehetséges formája után ebben a körben szövetségi állami elemek államszövetségiekkel való figyelemre méltó összekapcsolódásához vezetett.[10]

Az Európai Védelmi Közösség meghiúsulása – nem utolsósorban Franciaország ellenállása miatt – nem csupán nagy csalódás volt. Egy intézményileg egyesült Európa felépítésének koncepciója kevéssel megvalósításának kezdete után a második nagy lépésnél zátonyra futott, és látszólag nem volt többé jövője. Az ugrás, melyet éppen a védelmi erők egybeszervezése jelentett volna, nyolc évvel a második világháború után ezek szerint túl nagynak bizonyult.

Mivel Európát nem akarták rögtön feladni, ezért nyomban megtalálták a funkcionális integrációhoz vezető utat. A funkcionális integráció az államok növekvő mértékű gazdasági és gazdaságpolitikai összekapcsolódására irányult, amelynek érdekében a Montánunió gazdasági köpönyegéhez lehetett kapcsolódni. Cél volt a Montánunió kiterjesztése olyan területekre, mint a kereskedelem, a szolgáltatások, valamint az áru- és tőkeforgalom.

Az ökonómiai-funkcionális integrációra való áttérés nem jelentett lemondást a politikai egyesülésről mint célról, hanem – és ezt a résztvevők is így látták – egy másik út választása volt. A helyzet azt a meggyőződést és döntést sugallta, hogy – a szakavatott Walter Hallstein szavaival élve – „a politikai cél megvalósításához a gazdaságon át vezető útra lépve kell hozzálátni".[11]

A további fejlődést természetesen az határozta meg, hogy a folyamat szereplői az ökonómiai-funkcionális koncepcióra nem csupán szorítkoztak, hanem abba teljes egészében bele is vetették magukat. Ennek talaján és ennek eszközeivel cselekedtek; ez lett az integrációs fejlődés központi eszméje. Mindazonáltal rögtön az elején, amikor az EGK-tárgyalások 1955-ben megkezdődtek, két különböző piaci elképzelés állt szemben egymással, amelyek az EGK-szerződésben és később a gazdasági közösség politikájában is lecsapódtak.

[10] Lipgens: *Dokumentumok* (1-es számú lábjegyzet), 79. szám. A tervezet meghatározó rendelkezései ma, 45 év múltán is, tanulságosak. A Közösség feladataként rögzítették az emberi jogok védelmét, az agresszióval szembeni védekezést és egy közös piac kiépítését (2. cikk). A Közösség szervei az alábbiak lettek volna: a Népi Kamarából és a Szenátusból álló Parlament, amely törvényhozási és költségvetési kompetenciával rendelkezett volna (10. és 11. cikk), és ahol a Népi Kamarát egy bizonyos elosztási kulcs szerint közvetlenül a népek, a szenátorokat pedig a nemzeti parlamentek választották volna 5 évre (13–17. cikk); az Európai Végrehajtó Tanács mint kormányzó szerv, amelynek elnökét, aki aztán maga nevezte volna ki a többi tagot (minisztert), a Szenátus választotta volna tagjainak többségével (27. és 18. cikk); a Nemzeti Miniszterek Tanácsa (35. és 36. cikk); a Bíróság a 38. cikktől), végül a Gazdasági és Szociális Tanács (50 és 51. cikk).

[11] Walter Hallstein: *A gazdasági integráció mint a politikai egyesülés tényezője* (Wirtschaftliche Integration als Faktor politischer Einigung), 1961., in: ugyanebben: Európai beszédek, Stuttgart 1979, 246.; hasonló szellemben: Hans v. d. Groeben: *Németország és Európa egy nyugtalan évszázadban* (Deutschland und Europa in einem unruhigen Jahrhundert), Baden-Baden, 1995, 268. sk.; Hans Tietmeyer: *Európa a monetáris integrációhoz vezető úton* (Europa auf dem Weg zur monetären Integration); a von Stein báró Társaság (bejegyzett egyesület) kiadásában, Münster, 1994, 10.

Franciaország egy, a piacegyesítést megelőző „szociális harmonizáció" mellett szállt síkra, míg a Szövetségi Köztársaság – a piacgazdaság ludwig erhardi eszméjét követve – a piacok fenntartás nélküli megnyitását szorgalmazta, és abból indult ki, hogy a piacok megnyitása önmagában szociális téren is haladást eredményez.[12]

És ugyan magukat a piacokat is egy bizonyos szintig közösen szabad piacokként értelmezték vámmentességgel, szabad áruforgalommal és a kereskedelmi politika átfogó koordinációjával, ezen túlmenően viszont Franciaország inkább protekcionista módon, mintsem állagukban és önnön kibontakozásukban védett és stabilizált piacokként tekintett rájuk, a Szövetségi Köztársaság és a Benelux-államok ugyanakkor egyetlen közös nyitott piacként fogták fel őket egy nagyobb európai összefüggés és a GATT keretében megvalósuló világméretű szabadkereskedelem jegyében.[13]

Ezzel magyarázható, hogy az EGK-Szerződésben két piackoncepció létezik egymás mellett. Egyrészről az általános közös piac, mely a világméretű szabadkereskedelemre irányul és létét a piaci polgárok négy alapszabadságából meríti, valamint ennek fokozatos megvalósítása, emellett pedig a belső rendre, a fennmaradás biztosítására és a tervezésre összpontosító szabályozott egyedi piacok, mint a montánpiac és mindenekelőtt az agrárpiac.[14]

Milyen hatása volt az ökonómiai-funkcionális integráció eme útjának a benne részes Európára? Három pontot szükséges itt – a többit megelőzően – kiemelni.

Az integráció szervezeti formáját szupranacionálisan képzelték el,[15] és a szervezetnek ma is ez a jellege. Az egységes gazdasági térnek, az általános egységes piacnak és a különös piacoknak nem multilaterálisan, hanem szintén szupranacionálisan kell képződniük, egységes szabályozók segítségével, amelyek minden tagállamban és minden tagállam számára érvényesek és a különböző nemzeti jogrendekkel szemben elsőbbségre tartanak igényt.

[12] Részletesebben ezekkel a különböző koncepciókkal kapcsolatban lásd: Alfred Müller-Armack: *Úton Európa felé* (Auf dem Weg nach Europa), Stuttgart, 1971, 72–74., 108.

[13] Müller-Armack (12-es számú lábjegyzet), 108–111. oldal, v. d. Groeben (11-es számú lábjegyzet), 270. oldal.

[14] Ennek hatása már az EGK-Szerződés felépítésében is megmutatkozik: a harmadik rész (a Közösség politikái) 1. címe (9–37. cikk) – olyan alcímekkel, mint a vámok és a mennyiségi korlátozások eltörlése – a „szabad áruforgalmat", a 3. cím pedig a személyek szabad mozgását, a szolgáltatás szabadságát és a tőke szabad áramlását szabályozza (48–73. cikk); ezt követi ezután a 2. címként a mezőgazdaság a közös agrárpolitikára, az agrárpiacok megszervezésére, a minimumárak meghatározására és a kiegyenlítő adóztatásra vonatkozó szabályozással (38–47. cikk).

[15] A Montánunióhoz képest annyiban mindenestre számottevően gyengébben, amennyiben minden lényeges döntési jogosítvány, különösen a rendelet- és irányelvalkotás, immáron a Miniszterek Tanácsánál található, a tagállami kormányok képviseleti szervénél, amelyet az Európai Szén- és Acélközösségről szóló Szerződéssel elsődlegesen a Főhatóság tanácsadó szerveként hoztak létre. Azokról az eszmecserékről, amelyek ehhez a változtatáshoz vezettek, lásd: Müller Armack (12-es számú lábjegyzet), 117. skk.

Ez „felülről végrehajtott" egymáshoz igazítást jelentett. Ennek kényszerűen egy szupranacionális bürokrácia kezébe kellett kerülnie és olyan szakértőkre várt a feladat, akiknél felhalmozódott a szükséges szaktudás ahhoz, hogy az ilyen nagyon is részletekbe menő összehangolásokat végrehajtsák először hat, végül tizenkét, sőt immáron tizenöt ország tekintetében. Az EGK alapintézményeire és mindenekelőtt tevékenységére egyaránt jellemző „végrehajtói struktúra", szükségszerű következmény volt.[16]

Akárcsak a polgárok demokratikus részvétele, úgy a hatékony demokratikus ellenőrzés sem volt eredetileg építőköve ennek a rendszernek, ezek lemaradva kullognak, és inkább marginálisak maradnak.

A közös piaccá integrálódásnak önmagából eredően sajátja egy terjeszkedő irányultság. Végső soron az átfogó gazdasági közösséget mint célt – tárgyilagosabban kifejezve: egy, a nemzetek által többé nem akadályozott vagy nem tompított versenykapitalizmus lehetővé tételét és megvalósítását – szem előtt tartva a figyelem immáron nem csupán a középpontban zajló gazdasági folyamatokra, hanem egyre inkább olyan további szakterületekre és politikákra terelődött, amelyek a gazdasággal összefüggésben állnak vagy számára közvetve jelentőséggel bírnak. Mivel a legtöbb életfolyamatnak és szakterületnek van gazdasági oldala és ekként gazdasági aspektusa, ezért tág tér nyílik – csupán az oktatást, a foglalkozásgyakorlás engedélyezését és a hivatásrendeket, a kutatást és a technológiát, az adóztatást, valamint a televíziózást említem meg. A növekvő mértékű harmonizáció és gazdaságvonatkozású egységesedés nem csupán a nemzeti sajátosságok és életformák jelentőségét szorította háttérbe, hanem éppenséggel a nemzeti népgazdaságokét is.

Már 1965-ben, a folyamat kezdetén, megfogalmazta Walter Hallstein a manapság evidens tételt: „Minél nagyobb mértékben valósul meg a közös piac, annál kevésbé a nemzeti népgazdaságok és annál inkább az egyes vállalkozók azok, akik egymással versenyeznek".[17]

Mindazon területek, amelyek az EGK szabályozásának tárgyai lehetnek – a közvetlenül gazdaságiak éppen úgy, mint a fentiek szerint meghódítottak –, csupán piacgazdasági aspektusból tartanak számot érdeklődésre, az emberek pedig, akiknek életviszonyairól, munka- és foglalkozási lehetőségeiről végső soron szó van, kizárólag piaci polgárokként és gazdasági alanyokként jönnek

[16] Aligha igazolódott valaha a „gouverner c'est légiférer" tétele vagy Max Weber elmélete a bürokrácia létjogáról és működési módjáról úgy, mint az EGK tevékenysége során, különösen azért, mert ez utóbbi főként jogi normák (rendeletek és irányelvek) alkotásában áll.

[17] Walter Hallstein: *Az európai integráció valós problémái* (Die echten Probleme der europäischen Integration), 1965, in: *Európai beszédek*, Stuttgart, 1979, 541. Hozzáteszi: ez csak akkor elfogadható, ha a lényeges versenyfeltételek egységesek, ezért egymáshoz kell igazítani a támogatáspolitikát, a közlekedéspolitikát, közösségi ügyekben az energiaárakat, valamint a jogrendek jelentős részét, így a versenyjogot, a társasági jogot és a politika jogát éppen úgy, mint a kötelmi és a kereskedelmi jogot, valamint a végrehajtásra vonatkozó szabályokat.

számításba. A szemléletmód felől ez következetes, ugyanakkor azt is jelenti, hogy ez a szempont válik egyedül irányadóvá és normatívan meghatározóvá, felruházva a közösségi jog elsőbbségével. Semmi, ami ezt megelőzi vagy ezen túlmegy, nem tehet szert döntő jelentőségre; nem korlátozza a gazdasági perspektívát, hanem a maga részéről a gazdasági perspektíva által válik meghatározottá és korlátozottá.

A piacgazdasági integráció tehát korántsem „politikamentes", sokkal inkább indulnak ki belőle messzemenő politikai és társadalom-strukturális hatások. A legszembetűnőbb példa erre az európai agrárpiac a GATT-Egyezmény szabadkereskedelmi szabályozásával kölcsönhatásban.

A teljesítmény a lakosság olcsó ellátása mezőgazdasági termékekkel, amelyeket egyre inkább dinamikusan gyorsuló, kapitalista termelés útján állítanak elő a hagyományos paraszti megtermelés helyett. Árnyoldala ennek a hagyomány, a paraszti életforma, (a nagymértékű földelhagyás miatt) a megfelelő demográfia és az egyéni kultúra „produktív szétrombolása".

Werner von Simson, egy meggyőződéses és egyúttal gondolkodó európéer, világosan fogalmazva tette a problémát kézzel foghatóvá: „Franciaországban, Bajorországban és más államokban is a paraszti kis- és középgazdaság nem csupán egy tetszőlegesen választható kenyérkereső tevékenység, hanem az általános, így és nem másként kifejlődött lét pótolhatatlan eleme. Aki mindezt nem tudja, annak csupán meg kell tekintenie egyszer a felső-bajorországi falvakat és kisebb városokat templomaikkal és kolostoraikkal... Sokszor mondják, hogy ez a mélyen gyökeredző létforma szükségképpen veszendőbe megy, ha kisüzemi termékei iparosított nagyüzemekből származó importált agrártermékekkel kénytelenek felvenni a versenyt.

Ha abból indulunk ki, hogy ez igaz, akkor egy európai alkotmánynak azt kellene kérdeznie önmagától, hogy jogosult-e a Közösség olyan nemzetközi kötelezettségeket vállalni, amelyek teljesítése folytán egyes tagok lényeges sajátossága elvész..."[18]

Az integráció ily módon bejárt útja új lendületet kapott az 1986-os egységes Európai Akta által, mely a belső piac 1993-ig tervezett kiteljesítésének proklamációja. A Maastrichti Szerződés megpróbálta lezárni és egyben új szintre vezetni ezt a folyamatot. Az Európai Unió politikai szövetségként[19] való megalapítása mellett mindenekelőtt egy gazdasági és politikai unió bevezetését rögzítette kritériumok és megvalósítási fokozatok mentén pontosan körülírt

[18] Werner von Simson: *Mit jelent a nép fogalma egy európai alkotmányban?* in: *Európai jog* 26 (1991), 13.

[19] Az Európai Unió találó jellemzése „politikai szövetségként" Kurt Kisternél: *Európa és a nemzetállam*, Süddeutsche Zeitung, 117. szám, 1997. május 24., 4.

közös pénznemmel, anélkül természetesen, hogy messzebbre ható politikai uniót írt volna elő a számára.[20]

Ezzel láthatóvá válik a pénzügyi unió és a politikai unió viszonya, máshogy fogalmazva: felmerül a piacgazdasági unió terjedelmére és határaira irányuló kérdés, egyik első alapproblémájaként annak az útnak, amelyen Európa halad. Ehhez adódott még az EK és az Európai Unió keleti bővítésének kérdése. Noha 1990-ig evidens volt, hogy bárminemű európai közösség számára szükségképpen a Szovjetunió keleti blokk impériuma jelenti a határt.

Ez már a múlté. Milyen mértékben és milyen formában terjedhet ki, terjedjen ki az EK és az Európai Unió Keletközép- és Délkelet-Európára? Végül az Európai Közösség kibővítésével és elmélyítésével párhuzamosan megfogalmazódik a Közösségen belüli demokratikus struktúrákkal, a népek európai integrációban való részvételével kapcsolatos kérdés, mint további alapprobléma. Hogyan kell és lehet elérni, hogy az integráció útján tovább haladó Európa – a szövetségi elnök kifejezésével élve – a „polgárok Európája" legyen?[21] A következőkben ezekről a problémákról esik majd szó.

AZ EURÓPAI EGYESÜLÉS ALAPPROBLÉMÁI

Térjünk is rá az első alapproblémára: Lehet-e az EK kezdete óta követett piacgazdasági megközelítés, mely a tervezett pénzügyi unióban éri el tetőfokát, eszköze és emeltyűje a politikai integrációnak? Lehetséges-e, vagy funkcionalisztikus illúzió egy politikai unió megvalósítása közös pénz útján?

Ne becsüljük alá a gazdasági-funkcionális integráció teljesítőképességét. Az integráció az Európai Közösség tagállamai között és a bennük élő emberek számára messzire ható nyitást idézett elő, és ezzel új valóságot teremtett: a nehezen átléphető határok, a sokféle korlátozás és akadály helyébe, amelyek a szabad kereskedelmet, az áruk, a szolgáltatások és a tőke szabad forgalmát, valamint a letelepedés szabadságát sújtották, átfogó gazdasági közösség, átjárhatóság és rugalmasság lépett. Az integráció tartósan előmozdította a gazdasági termelékenységet és a jólétet. Különösen egy olyan politikai célt teljesített be, amely már az európai integráció kezdetén megfogalmazódott, és amelynek érdekében az integrációt mint új utat választották: a gazdasági integráció, a vele adódó feloldhatatlan összefonódás, egymásra utaltság és egymástól való

[20] Világosan megmutatkozik ez az EK-Szerződés „gazdasági és pénzügyi politikát" érintő kibővített szabályozásának (102/a–109/m cikk) tatalmában és határaiban; hiányoznak innen a Közösség mint olyan pénzügyi, költségvetési és munkaerő-piaci jogosítványai.

[21] Roman Herzog szövetségi elnök: *A polgárok egységes és demokratikus Európájáért. Beszéd az Európai Parlamentben*, Strasbourgban, 1995. október 10-én, a Szövetségi Kormány Közlönye 85. szám, 1995. október 25., 825. (828.)

függés révén gyakorlatilag lehetetlenné vált egy újabb fegyveres konfliktus kirobbanása ebben az Európában.

Ugyanígy fel kell tenni a kérdést e gazdasági-funkcionális integráció teljesítőképességének határaival kapcsolatban is. A kérdés két irányból merül fel. Egyrészt a politikai cselekvési és döntéshozói hatalomnak, a közjóról való gondoskodásnak a széttagolására tekintettel, amelyet az idéz elő, hogy egy, a nemzeti államhatalom befolyása alá nem tartozó szupranacionális gazdasági közösség áll szemben a nemzeti államokkal, amelyek továbbra is teljes felelősséggel tartoznak polgáraik jólétéért. Másrészt abból a szempontból merül fel a kérdés, hogy egy közös piac megvalósításával mennyiben teljesedett be a gazdasági-funkcionális integráció princípiuma, és milyen mértékben merült ki teljesítőképessége, hogy politikai célokat érjen el gazdasági kényszer útján. Vajon helytálló-e, hogy az integrációnak ez a módja, ahogy Otmar Ising megállapította, az egységes belső piac megvalósításával éri el tetőpontját és fejeződik be, ezért az integrációnak, amennyiben továbbra is kívánatos, az államot alkotó intézmények területén kell megfelelő strukturáltsággal folytatódnia?[22]

A kérdés elsőként említett irányultságával kapcsolatban: A gazdasági integráció szupranacionális síkon specifikus struktúraproblémát vet fel. A piaci polgárok négy szabadságának területe önálló szektorként különül el az összpolitikától és elsőbbségre tesz szert a nemzeti hatáskörben maradó politikaszférákkal szemben. Az EK fejlődésének első évtizedeiben ez nem volt ennyire szembetűnő, mert ekkor még számtalan átmeneti szabály és felzárkózási határidő volt érvényben[23], melyek a közösségen belüli egységesedést, valamint a szabad gazdasági forgalom akadályainak és korlátainak felszámolását szolgálták, és a közös piac csak fokozatosan fejlődött célból valósággá.

E négy szabadság kiteljesedése európai síkon egy versenyintenzív, kapitalista ipari társadalmat szabadít fel, amely szociális állami alapon már nincs kitéve beavatkozásnak. Az Európai Közösség elő tudja ugyan mozdítani a tagállamok szociális kérdésekben való együttműködését (EK-Szerződés 118. cikk), és egy európai szociális alapot is fenn tud tartani a foglalkoztatás és a foglalkozási mobilitás elősegítésére (EK-Szerződés 123. cikk); hiányzik azonban saját szabályozási kompetenciája, különösen a foglalkoztatási és a disztributív szociálpolitika területén.[24]

[22] Otmar Ising: *Europa: Politikai Unió közös pénz útján?*, Infomédia-Alapítvány, Köln, 1995., 7.

[23] Lásd egy tizenkét éves átmeneti időszak kifejezett rögzítését az Európai Közösségről szóló Szerződés 7. cikkében a közös piac három lépcsőben történő fokozatos megvalósítása céljából, a behozatali vámok fokozatos eltörlése (13–15. cikk), a harmadik országokkal szemben alkalmazott vámok lépésről lépésre történő megváltoztatása (23. cikk), a mennyiségi behozatali korlátozások fokozatos felszámolása (32. és 33. cikk) céljából, és lásd a letelepedés szabadságát (54. cikk), a szolgáltatások szabadságát (63. cikk) és a tőke szabad áramlását (67. cikk) akadályozó tényezők felszámolásának programját.

[24] Vesd össze: EK-Szerződés 117–125. cikk és Beutler/Bieber/Pipkorn/Streit: *Az Európai Unió*, Baden-Baden, 1993, 448.; Fritz W. Scharpf: *Politikai opciók a kiteljesedett belső piacon*, in: Jachtenfuchs-Kohler-Koch

Ennek következménye, hogy az Európai Közösség síkján egy pusztán piacgazdasági tér jön létre, vagyis végbemegy a *szociális* piacgazdaságtól való emancipálódás. A szociális piacgazdaság ugyanis azáltal keletkezik, hogy a tisztán piaci elvnek jogi határokat szabnak, a tőke szerzési és nyereségérdekeltségét pedig szociális megkötések és kiegyenlítési kötelezettségek rendszerébe illesztik, hogy ily módon teremtsék meg a tőke és a munka egyensúlyát.[25] Így volt ez a 19. században, amikor az állam szociális és munkaerőpiaci politikája lépésről lépésre érvényesült a „szabad" kapitalizmussal szemben, és ma sincs máshogy. Az ilyen határszabáshoz és kiegyensúlyozáshoz azonban a nemzeti államoknak hiányzik a kompetenciájuk; az uniós jog ugyanis elsőbbséget élvez, és nem változtatható meg a nemzeti államok által.

Hatáskörükben marad ugyanakkor a konjunktúra-, a munkaerőpiaci és a disztributív politika. Ez elvi problémára hívja fel a figyelmet. Az államisághoz hozzátartozik az egy politikai egységgé kovácsolt emberek jólétének megteremtéséhez szükséges hatáskörök összessége, valamint az ezzel kapcsolatos teljes felelősség. Éppen ezáltal képes az állami alapon szerveződő közösség kiegyenlítődést és integrációt biztosítani saját területén belül, valamint megteremteni az ott élő emberek konkrét szabadságának feltételeit.

Ha egy szektor kioldódása és önállósodása megy itt végbe, hasonlóan a gazdaságot érintő szabályozási jogkör EK általi megszerzéséhez, akkor ez a közjóról való gondoskodás kétfelé válását eredményezi oly módon, hogy a szükséges összfelelősség és szabályozási kompetencia jogilag sem az EK-nál, sem pedig a tagállamoknál nem található meg: az EK esetében hiányzik a gazdaságon túlmutató kompetencia, a tagállamoknak pedig, jóllehet állami jellegük összfelelősséggel párosul, nincs joguk beavatkozni a gazdasági vonatkozású, a piaci polgárok négy szabadságának megvalósítására irányuló uniós szabályozásba. Ez az állami terület, a szabályozott gazdasági tér és a szociális szféra egykoron fáradsággal kiharcolt egységének, a modern jóléti állam és a szociális piacgazdaság alapjának feladását jelenti.[26]

(szerk.): *Európai Integráció,* Opladen, 1996., 109., 110–121., kifejti a „negatív integráció" (a piacnyitás és a versenyegyenlőség minden akadályának felszámolása) és a „pozitív integráció" (tevőleges, piackorrigáló és -korlátozó politika a Közösségen belül) szembeállításában rejlő problémát. E kettő között – nem utolsósorban a négy szabadság európai jogának szupremáciája által – aszimmetriát (112) érzékel; és úgy véli, hogy ez az aszimmetria ellentmond annak a reménynek, hogy a nemzeti alakító és problémamegoldó képesség negatív integrációval együtt járó elvesztését a pozitív integráció európai síkon megvalósuló politikája ellensúlyozni tudná.

[25] Lásd ehhez: E.-W. Böckenförde: *A jog határokat szab* (Recht setzt Grenzen), in: E. U. v. Weizsäcker (szerk.): *Határtalanul?,* Berlin, 1997., 272., 276. sk., még ebben a kötetben: *A jog szabadságot teremt, miközben határokat szab,* 223. skk.

[26] Alapvetően ezekkel a problémákkal és ennek a politikát érintő következményeivel foglalkozott Fritz W. Scharp (24-es számú lábjegyzet), 109., 112–136. Ugyancsak összehasonlításul: Wilhelm Nahkel: *Az euró – Európa tartós depressziója,* in: Történelmi, kulturális és politikai fórum, 351. szám (1997. január), 16.

A polgárok mint választók azonban ennek ellenére nemzeti államukon és a nemzeti politikán kérik számon a közjóért való összfelelősséget; a francia választások ezt nemrég megerősítették.

Nem állítható párhuzamba ezzel a szövetségi államon belüli kompetenciamegosztás. A különbség ehhez képest abban áll, hogy szövetségi állam esetében a központi állam és a tagállamok egy összállam politikai egységévé, vagyis szövetségi állammá, kapcsolódnak össze. Ezért a gazdasági, munkaerőpiaci és szociális kompetenciák a központi állam és a tagállamok viszonylatában nem válnak el egymástól annyira, hogy ne maradna fenn e területek között egy átfogó vagy összehangolt szabályozó hatalom. Az ilyen jellegű politikai egység azonban hiányzik az EK és tagállamai viszonylatában. Az EK-kompetenciák ki vannak zárva a nemzeti kompetenciák közül, szuprancionálisan önállósodtak, anélkül, hogy a maguk részéről alá lennének vetve egy olyan összjellegű betagosításnak és szabályozásnak, mint amilyet a szövetségi állami egység valósít meg. Ezáltal az önálló kibontakozás szabadságát élvezik az EK-Szerződés talaján, és a globalizációs tendencia újabb lökést ad ennek a kiteljesedésnek.

A kérdés másodsorban említett irányultságával kapcsolatban: ha a tervezett pénzügyi uniót csupán piacgazdasági koncepcióként fogjuk fel, akkor ez nyugodtan tekinthető a gazdasági integráció tetőfokának és beteljesedésének. Közös pénzt teremt a belső piac számára, megszüntetve ezzel az árképzés és a kalkuláció árfolyamkockázatát, munka- és költségmegtakarítást eredményez a valutatranszfer tekintetében, valamint minden további nélkül lehetővé teszi az ár- és költség-összehasonlítást, egyszóval a közös piacot egységes piaccá formálja.

Valójában ez csupán a fele igazság. A pénzügyi unió ugyanis európai síkon egyúttal a valuta- és pénzpolitika szupranacionális közösségivé válását is jelenti, amely nélkül a pénzügyi unió nem lehetséges; ezt egyébként a Maastrichti Szerződés a Központi Bankok Európai Rendszere és az Európai Központi Bank formájában is előírja.[27]

A pénzügyi unió ezzel gazdaság és politika lényeges metszéspontjaként jelenik meg.[28]

Nem új ez az összefüggés; és nem is véletlen, hanem szándékolt. A pénzügyi uniónak kell a mélyebbre ható politikai unióhoz vezető minőségi ugrást előidéznie, az ilyen politikai uniót többé-kevésbé szükségszerűvé tennie, és a gaz-

[27] Lásd az EK-Szerződés 105. cikkének (1) és (2) bekezdését a Központi Bankok Európai Rendszerének céljairól és feladatairól, az EK-Szerződés 106. cikkét a Központi Bankok Európai Szervezetéről, a 108. cikk a) pontját és a 109. cikket az Európai Központi Bank jogosítványairól.

[28] Ezt Hans Tietmeyer fogalmazta meg világosan (11-es számú lábjegyzet), 11.: A monetáris integráció bizonyos értelemben a gazdasági és a politikai integráció illeszkedési pontjánál helyezkedik el. Ez legalábbis akkor igaz, ha a monetáris integráció túlmegy a kétségtelenül a közös piachoz tartozó és az Európai Gazdasági Közösségről szóló Szerződésben már szereplő fizetés- és tőkeforgalmi szabadságon." A politikai közösséghez vezető kényszerek, amelyek magából a monetáris unióból erednek, ha emez működni akar, ugyanott kerülnek górcső alá (20. skk.).

daságot még egyszer politikai célok érdekében felhasználnia.[29] Vajon sikerülhet ez, vagy pedig az Európai Unió széthullásának veszélye fenyeget?

Világossá kell tennünk a pénzügyi unió szükségszerű következményeit. A Maastrichti Szerződés egy korlátlan közös fizetőeszköz alkotmányát rögzítette az általános politikai integráció inkább csekély fokán.[30] Az euró hatóköre ekként szuverenitásukat megőrző államokra terjed ki, amelyek viszonylatában nincs előírva sem pénzügyi kiegyenlítés transzferteljesítmények útján, sem közös munkaerőpiaci, sem pedig egységes pénzügyi- és költségvetési politika.[31] Az egységes fizetőeszköz azonban hatástalanítja a szabadon képződő vagy államilag változtatott árfolyamok kiegyenlítődési mechanizmusát, amely lehetővé teszi, hogy különböző teljesítőképességű népgazdaságok maradhassanak fenn és egymással ésszerűen versenyezhessenek.[32]

A bérek és a termelékenység viszonylatában mutatkozó különbségek, az úgynevezett bér-egységköltségben megragadva, transzparenssé válnak, és a szabad piac, valamint a valuta leértékelése útján történő alkalmazkodás hiánya növekvő munkanélküliségben nyilvánul meg.

Ahhoz, hogy ezzel szemben aktív nemzeti foglalkoztatáspolitika útján fel lehessen venni a harcot, a pénzügyminiszterek nem fognak belátható időn belül elegendő pénzzel rendelkezni: egyrészről ugyanis a dublini stabilitási csomag a stabil euró érdekében egy de facto európai költségvetési és pénzügyi politikát próbál kierőszakolni azzal, hogy a jövőre nézve is tiltani igyekszik[33] a Maastrichti Szerződés eladósodási kritériumainak áthágását, másrészről pedig egy izolált adóemelés növelné a helyi hátrányokat a vállalkozások között és a vállalkozásokért zajló egyre kiélezettebb szabad versenyben.[34]

A nyomás tehát – hasonlóan a szövetségi államon belüli pénzügyi kiegyenlítődéshez – mely európai pénzügyi kiegyenlítődésre és nagy léptékű transzferteljesítményekre szorít, végülis elháríthatatlan.[35]

Még ha alacsonyabb szinten határozzuk is meg becslésünkkel a transzferszükségletet, mint ahogy Manfred Borchert münsteri nemzeti közgazdász tette – ő a Nyugat-Németország és Kelet-Németország közötti transzferhez hasonló mértékű transzfervolumenből indul ki – ez akkor is egy szolidaritási gesztus marad, amely már politikai hasonlóságokat előfeltételez a nyújtó és fogadó államok között.

[29] Részben tudattalanul, részben szándékoltan ez a stratégiája mindazon politikusoknak és politikai erőknek, akik-amelyek a pénzügyi unió és a politikai unió feloldhatatlan összefüggésére mutatnak rá, az egyszer elhatározott pénzügyi unió „visszafordíthatatlanságát" és alternatíva nélküliségét hangsúlyozzák, még messzebbre vivő forgatókönyvekig merészkedve. Lásd mások helyett például Herzog szövetségi elnök megnyilatkozását (21-es számú lábjegyzet), 827.: „A pénzügyi unió nem képzelhető el politikai unió nélkül. Ennyiben egyetértek Tietmeyerrel, a Szövetségi Bank elnökével."; Kohl szövetségi kancellár a Maastrichti Szerződéssel kapcsolatos, a német parlamentben megtartott ratifikációs beszédben (NP Sztenografikus Beszámolók 12. választási ciklus, 126. ülés 1992. december 2-án, 10825 C oldal): „a politikai unió, valamint a gazdasági és pénzügyi unió azonos súllyal bírnak"... „Európa gazdasági egyesítése politikai beágyazottság nélkül teljes bizonyossággal kudarcra van ítélve, és pontosan ez az, amit nem akarunk"; illetve Joschka Fischer: *Miért támogatom az eurót?*, Die Zeit, 13. szám, 1997. márc. 27., 7.: Ő „kifejezetten alapoz a pénzügyi unió és az euró által előidézett európai integrációs kényszerre", mely az általa szorgalmazott „minőségi ugrást" fogja maga után vonni a tagállamok szuverenitásról való lemondása felé. – A háttérben meghúzódó elméleti koncepció abban áll, hogy a közös valutának lépésszabályozó funkciója van a politikai unió számára, erről Otmar Issing – (22-es számú lábjegyzet) 10–14., nyilatkozott kritikusan. Hans Tietmeyer (11-es lábjegyzet, 12. skk.) beszámol róla, hogy már a Werner-bizottságban, mely 1970-ben először dolgozott ki tervet egy európai gazdasági és pénzügyi unióra (akkor 6 tagállam tekintetében), hogyan csaptak össze egymással a monetaristák és az ökonomisták. A monetaristák a „mozdony-elméletet" képviselték, a monetáris unióban elsősorban a további gazdasági és politikai egyesülés előmozdításának eszközét látták, és ennek során azokra a belső kényszerekre alapoztak, amelyekből aztán önként adódik minden, ami szükséges. Az ökonomisták – főként a német és holland tagok – a „koronázási-elmélet" hívei voltak, amely szerint *először* a gazdasági előfeltételeket kell megteremteni és a mélyebb politikai integráció koncepcióját rögzíteni. A bizottság javaslatának lényege az volt, hogy a gazdasági, monetáris és politikai integrációt *párhuzamosan* mozdítandó elő, és az utolsó lépcsőfokon kell az alapvető gazdasági konvergenciát, valamint a szükséges politikai beágyazottságot egyidejűleg megteremteni.

A Maastrichti Szerződéssel kapcsolatos tárgyalások során a német oldal először a pénzügyi unió és a mélyebb politikai unió egyidejűsége mellett szállt síkra, végül azonban feladta ezt az egybekapcsolást, mert elsősorban Franciaország úgy is a pénzügyi unióban való megállapodást szorgalmazta, hogy egyidejűleg nem születik egyezség a politikai unióról. Ez utóbbit a Masstricht II-konferenciára akarták hagyni, ám itt sem került rá sor. Végeredményben tehát a „mozdony-elmélet" vált meghatározóvá.

[30] Otmar Issing (22-es számú lábjegyzet), 8.

[31] Hans Tietmeyer is kifejezetten így nyilatkozott Ludwig Erhard tiszteletére megtartott *Pénzérték-stabilitás és szociális piacgazdaság a globális piacok korában* című ünnepi előadásában 1997. január 13-án a Freiburg/Br.-ben működő Walter Eucken-Intézetben.

[32] Lásd O. Issing (22-es számú lábjegyzet), a 12. sk.; Norbert Berthold: *Több biztos munkahely van a pénzügyi unióban?*, in: Willeke (szerk.): *A német márka jövője*, München és Landsberg, 1997., 141., 143–152.; Miguel Boyer (egykori spanyol gazdasági miniszter és a Delors-bizottság tagja, amely egy európai pénzügyi unió tervét kidolgozta), egy, a Die Zeit-nak (12. szám, 1996. március 15., 4.) adott interjúban; és *Legyetek bölcsek, halasszátok az eurót!*, Milton Friedman, Nobel díjas közgazdász a Wall Street Journal Europe-nak (1997. június 23., 10.) nyilatkozott az európai pénzügyi unióval kapcsolatban.

[33] Hogy a kilátásba helyezett szankciók – meghatározott lejáratú büntető befizetés az Európai Központi Banknál, ha az eladósodási kritériumok áthágása bizonyos időn belül nem nyer orvoslást és nem is áll fenn a többi tagállam által elismert kivételes helyzet – valójában foganatosak-e, és kifejtik-e a szándékolt hatást, eztán is kérdéses – az érintett állam csak még erősebb turbulenciába sodródna. Azonkívül a szankciók meghosszabbításáról a Tanácsban – tehát politikai alapon – születik döntés. Vesd össze: Andreas Oldag: *Tovább parázslik a vita*, Süddeutsche Zeitung, 134. szám 1997. június 14/15., 29.

[34] Manfred Borchert: *Az euró annyiba kerül a németeknek mint az újraegyesítés*, SZ-beszélgetés, Süddeutsche Zeitung, 50. szám, 1997. március 1/2., 25.

[35] Hasonlóan Manfred Borchert (34-es lábjegyzet); Otmar Issing (22-es számú lábjegyzet), 13., rámutat a kiegyenlítődési nyomásra is, amely a tényleges bérkülönbségek transzparenciájából indul ki egy pénzügyi unió következményeként; ez a transzparencia erősíti a bérkiegyenlítődés tendenciáját különböző termelékenység esetén is. A bérszínvonal régi és új szövetségi államok közötti csaknem maradéktalan kiegyenlítődése Németországban a továbbra is fennálló termelékenységbeli különbségek ellenére teljes egészében igazolja ezt a prognózist.

Ahogy az USA példája mutatja, egységes állami területen igenis egyben tartható egy gazdaságilag nem optimális valutatér, annak a meglévő politikai szolidaritásnak az erejével, amely jelentős pénzügyi kiegyenlítő teljesítményekben mutatkozik meg.[36]

Fordított szemléletre vall ugyanakkor, ha azt várjuk, hogy az ilyen transzferkövetelmények a maguk részéről korábban meg nem lévő politikai szolidaritást szüljenek. Joggal kifogásolja Hans Tietmeyer, hogy a maastrichti eljárás „aszimmetriához" vezetett;[37] a gazdasági téren való sorsközösség szerinte mélyebb politikai azonosságot követel meg.

És nem csupán ő mutat rá találóan, hogy a 19. században végső soron csak azok a pénzügyi uniók maradtak fenn, amelyek egy előzőleg elért politikai egyesülés keretében – az úgynevezett „koronázási elmélet" szerint – valósultak meg, és nem fordítva.[38]

A következő adódik még ehhez: a közösségesített pénz- és valutapolitikát egy független szakértői testületre, az Európai Központi Bankra bízzák, amelynek elsődleges és *elsőrangú* kötelezettsége az árstabilitás biztosítása, és amelyet a politikai befolyás és a politikai felelősség alól egyaránt mentesítenek.[39]

A modellt a Német Szövetségi Bank hívta életre, sőt, azon valamelyest szigorítottak is. Míg a Német Szövetségi Bankról szóló törvény szerint a Szövetségi Bank köteles saját feladatainak megóvása mellett a Szövetségi Kormány általános gazdaságpolitikáját támogatni[40], addig az EK-Szerződés 105. cikk értelmében az Európai Központi Bank elsőrangú célja az árstabilitás biztosítása, és a Közösségen belüli általános gazdaságpolitika támogatását csak annyiban várják el tőle, amennyiben ez „az árstabilitás biztosításának célkitűzését" nem érinti hátrányosan.[41]

Ha tehát a Szövetségi Bank esetében a saját feladatok megóvása és a gazdaságpolitika támogatása között mellérendeltség áll fenn, akkor az Európai Központi Banknál a gazdaságpolitika támogatása másodlagos. Ám a gazdaságpolitikához való efféle másodlagos kötődés is csak akkor fejtheti ki hatását, ha létezik a Közösségen belül ilyen „általános gazdaságpolitika", és nem tizenöt különböző gazdaságpolitikáról beszélünk, amelyek csak többé-kevésbé vannak összhangban egymással. A bizonyosan nem euroszkeptikus Jacques Delors ezért arra figyelmeztet, hogy az egységes fizetőeszköz kizárólag valódi gazdasági unióval valósítható meg, olyan „európai gazdasági kormányzással", amely az Európai Központi Bank ellenpárjaként a politika elsőbbségét juttatja érvényre. [42] De vajon kilátásban van-e kézzel foghatóan egy ilyen európai gazdasági kormányzás?

A stabil pénz rendjének megteremtése, és e rend politikai behatásokkal szembeni megóvása Németországban olyan hagyományhoz illeszkedik, amely a fizetőeszköz két ízben történt elértéktelenedésének tapasztalatai alapján nagymértékű elfogadottsággal bír. Ettől azonban még nem lesz nélkülözhetetlen szükségszerűség, amely egyfajta matematikához hasonlatosan minden politikának kiindulópontja, hanem a pénz- és valutapolitika meghatározott módjaként jön számításba, amely a maga részéről egy államilag szervezett közösség általános politikájának egyik tényezője.[43] Önmagában emiatt is merész vállalkozás a pénz- és valutapolitikát izoláltan, más politikaterületektől elválasztva „közösségesíteni", mintha technikai-funkcionális szerkezet módjára lenne elvonatkoztatható az összpolitikai adottságoktól.[44]

Ugyanis, ahogy Joseph A. Schumpeter bemutatta, és Wilhelm Hennis nemrég emlékeztetett rá[45], egy nép pénzvilágában az tükröződik, amit ez a nép tesz, akar, elszenved, vagyis a nép valamennyi társadalmi története és mentális adottságai köszönnek vissza benne. A földrajzi és politikai helyzet, a gazdaság objektív és

[36] Lásd az utalást Otmar Issingnél (22-es számú lábjegyzet), 13.

[37] Hans Tietmeyer (11-es számú lábjegyzet) 20.

[38] Hans Tietmeyer (11-es számú lábjegyzet), 21. ; Karl Häuser: *Az 1871 utáni pénzügyi unió – egy európai pénzügyi unió modellje*, in: Német Szövetségi Bank. Újságcikk-kivonatok, 10. szám, 1997. febr. 20., 4–9., alátámasztott utalásokkal az 1871 utáni német pénzügyi unió előfeltételeire, lépcsőfokaira és végrehajtására nézve is.

[39] Vesd össze: EK-Szerződés 105. cikk (1) bekezdés első mondata (árstabilitás mint elsőrangú cél), EK-Szerződés 107. cikk (az utasíthatatlanság és függetlenség kimondása).

[40] A Német Szövetségi Bankról szóló törvény 12. §-a: „A Német Szövetségi Bank köteles saját feladatainak megóvása mellett a Szövetségi Kormány általános gazdaságpolitikáját támogatni." Ezt a feladatot a szóban forgó törvény 3. §-a az alábbiak szerint írja körül: „A Német Szövetségi Bank az e törvény alapján őt megillető pénzpolitikai jogosítványok segítségével szabályozza a pénzforgalmat és a gazdaság hitellel való ellátását a fizetőeszköz biztosításának céljából..."

[41] Az EK-Szerződés 105. § (1) bekezdés 2. mondata: „Amennyiben ez az árstabilitás célkitűzésének veszélyeztetése nélkül lehetséges, az Európai Központi Bank támogatja a Közösség általános gazdaságpolitikáját."

[42] Jacques Delors: *Túlélés és hanyatlás között választhatunk*, in: Zeit-beszélgetés, Die Zeit 6. szám, 1996. február 2., 3.: „Ha az egységes fizetőeszközt gazdasági unió nélkül valósítjuk meg, akkor ezt nem bírja ki a rendszer... Még Németországban is szembenáll a Szövetségi Bankkal egy kormány, amely a gazdaság- és szociálpolitika főbb vonalait meghatározza. E kormány számára a politikai érvek nagyobb súllyal esnek latba, mint az objektív elemzések és a Szövetségi Bank elnökének javaslatai. Ebből az ellentétből a politika elsőbbsége ered. El kell tehát kerülni egy olyan Európai Uniót, amelyben a központi bank rendkívül hatalmas, és vele szemben kizárólag olyan kormányok állnak, amelyek csupán udvariaskodnak egymással a megfelelő gazdaságpolitika kérdésében, anélkül, hogy hatékonyan összehangolnák cselekvésüket. Ebben az esetben a központi bank mindenért, ami rossz, bűnbak lenne." Egy ilyen európai gazdasági kormányzás jogi alapját Delors az EK-Szerződés 103. §-ában látja.

[43] Pénzelmélet és pénzpolitika egymás területére való kölcsönös átterjeszkedését szemléletesen mutatja be Werner Ehrlicher *Pénzelmélet és pénzpolitika I.* című művében itt: *Bevezetés: Monetáris problémák kétféle elméleti-politikai nézőpontból*, in: *A gazdaságtudomány kézikönyve, 3. kötet*, 1981., 354–359.; lásd ugyanitt: *Pénzelmélet és pénzpolitika VI.: Pénzpolitika*, ugyanott 423–443., vesd össze továbbá: Emil-Maria Claassen: *A pénzelmélet alapjai*, Berlin/Heidelberg, 2. kiadás, 1980, 5. rész: Pénzpiac a nyitott gazdaságokban, 354–421. és Otmar Issing: *Bevezetés a pénzelméletbe*, München, 10. kiadás, 1995, V. fejezet: Pénzmennyiség, monetáris kereslet és foglalkoztatás, a 134. sk., 149–157.

[44] Vesd össze: Wilhelm Hennis: *Pénz vagy fizetőeszköz?*, FAZ, 26. szám, 1997. jan. 31.

[45] Joseph A. Schumpeter: *A pénz lényege*, A szerző hagyatékából F. K. Mann adta ki, Göttingen, 1970., 1–4.; Hennis (lásd: 44-es számú lábjegyzet).

szubjektív lehetőségei, a szociális struktúra és a jövőhöz való viszonyulás egyaránt a pénzügyi politika meghatározóiként jönnek számításba, és a pénzügyi politikába szüremkednek.[46]

Ezzel szemben a Maastrichti Szerződés a valuta- és pénzpolitika bizonyos típusát szilárdítja meg, lefekteti a benne rejlő prioritásokat és poszterioritásokat, és ezeket gyakorlatilag támadhatatlanná teszi. Az EU-szerződésbe való felvétel e politikát csaknem abszolút érvényhez segíti, és mindennemű változtatással szemben erősebb védelmet biztosít számára, mint amilyet egy alkotmány nyújtana. Egy alkotmány minősített, legtöbbször 2/3-os többséggel módosítható, hogy ne merevedjen meg, és megváltozott helyzetekben is életképes maradjon; az EU-Szerződést csak egyhangúlag lehet módosítani. Ennyiben tehát nem egészen ok nélkül beszélnek egyfajta „oktrojálásról".[47]

Innen kiindulva az a kritika is megérthető, amellyel Franciaországban prominens értelmiségiek és politikusok a pénzügyi uniónak ezt a koncepcióját illetik.[48] A kritikusok úgy vélik, hogy az Európai Központi Bank függetlensége révén a valutapolitika területe voltaképpen „politikátlanodik" és kikerül a demokratikus döntéshozatal fennhatósága alól. A francia állam- és demokráciafelfogástól való elfordulást látják benne, a politika elsőbbségének megszüntetését immáron a gazdasággal szemben is egy olyan „liberális alkotmány" által, amely szerintük a „verseny primátusán" nyugszik.

A franciák elismerik, hogy a németek – pénzük két ízben történt elértéktelenedése okán – a fizetőeszköz stabilitásának és a szövetségi bank függetlenségének tulajdonítanak elsőbbséget. Ezt azonban politikai döntésként és prioritás-meghatározásként értékelik; szembeállítják vele a Franciaországban jellemző más természetű prioritás-meghatározást, a fizetőeszköz politikai vezérlését az aktív konjunktúrapolitika, a közvetett újraelosztás és szociális biztonság érdekében a pénzromlás csekély fokának elfogadhatósága mellett.

Nem az a kérdés itt, hogy az egyik vagy a másik koncepció részesítendő előnyben vagy támadható. Amit a kritikusok nem látnak be – és ami Franciaország számára sem válhat világossá gondolkodásbéli hagyományai miatt – az

[46] Schumpeter (45-ös számú lábjegyzet), 2.

[47] Peter Graf Kielmansegg: *Az oktrojálás*, FAZ, 41. szám, 1997. febr. 18., 35.

[48] Mindenekelőtt megemlítendő Pierre Bourdieu, Jean-Pierre Chevenement, Laurent Joffrin, Philippe Séguin és Emmanuel Todd, illetve kevésbé hangsúlyosan az egykori államelnök, Valery Giscard d'Estaing. Lásd pl. Laurent Joffrin: *Nem hajlunk meg a pénzügyi unió előtt*, Die Zeit, 6. szám, 1997. január 31., 5.; Jean-Pierre Chevenement: *Aki nem akar politikáról beszélni, az hallgasson az euróról*, FAZ, 14. szám, 1997. jan. 17., 39.; Emmanuel Todd: *Brutálisabb lett a világ*, FAZ-beszélgetés, Jürg Altweg vezetésével, FAZ, 1996. dec. 16.; Valery Giscard d'Estaing 1996. november 27-én, a Nemzetgyűlésben megtartott beszéde kapcsán lásd az alábbi beszámolót: *Jól megfontolt támadás Juppé valutapolitikája ellen*, in: FAZ 279. szám, 1996. november 29., vesd össze továbbá mindezzel – a háttérben húzódó francia állampolitikai gondolkodásmód kapcsán – Markus C. Kerber vendégkommentárját: *A szuverenitás mint alapprobléma*, Börsenzeitung 221. szám, 1996. november 15., 15.; német hangként pedig nemrég Claus Noé: *Kié itt az utolsó szó?*, Die Zeit 24. szám, 1997. jún. 6., 13.

az, hogy a pénzügyi unió megteremtése Európai Központi Bankkal arra irányul, hogy egyszer és mindenkorra kizárttá váljon ennek a prioritás-meghatározásnak a módosítása, az egyáltalán ne képezhesse többé nemzeti döntéshozatal tárgyát. Vehemensen védekeznek az ellen, ami az egészen a pénzügyi unióig vezető eddigi fejlődést jellemzi: piacgazdasági egységesedés, mint a pénzügyi unió politikai döntés nélküli közvetett kikényszerítése.

Ez el is érkeztünk a tulajdonképpeni tárgyalási ponthoz. A Külügyi Hivatal egyik szakavatott megfigyelője – természetesen magánemberként – az 1957 óta zajló integrációs politikát a „tulajdonképtelenség" tipikus példájaként jellemezte.[49] A cél valójában politikai integráció, hivatalosan mégis a gazdasági integráción át vezető közvetett utat választják, és olyan „kényszerre" alapoznak, amelyet a gazdasági integráció fog majd megszülni. Vajon sikerülhet-e ez, és hagyják-e az európai népek, hogy így járjanak el velük szemben? Találó megfogalmazással élt 1994 szeptemberében a Neue Zürcher Zeitung: „A maastrichti építészek sok szakértő véleménye szerint a farkánál szerszámozták fel a lovat azzal, hogy a monetáris összeolvadásnak elsőbbséget tulajdonítottak a politikai egyesüléssel szemben.[50]

És lássuk mindehhez a demokráciával kapcsolatos kérdést: hogyan válhat az EK és az EU keretében egybenövő Európa a polgárok Európájává, és mint ilyen, hogyan válhat a polgárok számára is láthatóvá? A probléma egyszerűen körülírható. Egy szupranacionális közösség, amelyen belül a polgárok életviszonyait és az érvényes jogot önálló főhatalom határozza meg tartósan, a demokrácia korában a maga részéről demokratikus struktúrát igényel. Egy ilyen követelménynek ma más a kiindulópontja, mint például az 1825-ös Német Szövetségnek, ahol a szövetség fennmaradása és a keretében zajló együttműködés szempontjából nem sok múlott egy bizonyos belső struktúrán.[51]

De hogyan is néz ki az Európai Közösség demokratikus struktúrája? A jelenleg zajló vita csaknem teljes egészében a nemzetállami demokrácia modelljére

[49] Rudolf G. Adam: *Ahol akarat van, ott sok út kínálkozik. A vitának Európa jövőbeli formájáról konkrétabbá kell válnia.*, FAZ, 283. szám, 1995., 16–17.

[50] *Maastricht – egy kimeríthetetlen téma*, Neue Zürcher Zeitung, 1994. szept. 7., az összproblémával kapcsolatban lásd még: Christian Watrin: *Politikai unió egységes fizetőeszköz révén*, in: Willeke (szerk.): *A német márka jövője*, München und Landsberg, 1997, 173–190. és Wilhelm Nölling: Óvatos tévedés nem kizárt, FAZ, 155. szám, 1997. júl. 8., 37.

[51] Ez abból eredt, hogy a monarchák, a szabad városokban a szenátusok, önmaguk voltak az államhatalom letéteményesei, és saját alkotmányaik szerint nem volt szükségük különös legitimációra vagy eredeztetésre cselekedeteik és döntéseik számára a Német Szövetségen belül. A frankfurti szövetségi gyűlés határozata útján keletkező „szövetségi törvényeket" sem kellett a tartományi gyűléseknek, ha a tartományi törvényhozásban részt vettek, jóváhagyniuk ahhoz, hogy az érintett tartományban érvénybe lépjenek, hanem csupán a tartomány általi kihirdetésre volt szükség, amelynek joga a (monarchikus) kormány kezében volt, és amelyre emez a Német Szövetség alkotmánya szerint köteles volt. Vesd össze: E. R. Huber: *Német alkotmánytörténet 1789-től*, 1. kötet, a második kiadás bővített utánnyomása, Stuttgart/Berlin/Köln, 1990, 34. §, 600. skk.

és legitimációs formáira összpontosít, és úgy véli, hogy ezeket kell átültetni az EK-ra. Már több mint 30 évvel ezelőtt, 1964-ben, az EGK fejlődésének kezdeti szakaszában, amikor még maga a szupranacionalitás is tisztázásra szorult, rámutatott Peter Badura arra,[52] hogy a nemzetközi demokrácia kizárólag akkor képzelhető el és valósítható meg hatékony formában, ha tudatosítjuk magunkban, hogy ez a forma nem alakítható ki úgy, hogy a demokrácia történelmileg konkrét kikristályosodásait a nemzeti alkotmányjogokban átültetjük a nemzetközi szervezetekre.

Újbóli átgondolást igényel szerinte ez a forma azokra a különös feltételekre figyelemmel, amelyek közepette nemzetközi szinten hatalmat lehet megalapozni és gyakorolni. Melyek ezek a különös feltételek, ha az Európai Uniót az Európai Közösség beleértésével vesszük tekintetbe? Közel jutunk hozzájuk, ha felismerjük, hogy az Európai Unió, az EK integrációs szintjén is, nemzetek és nemzeti államok közössége.[53] Hozzátartozik tehát struktúrájához, hogy tiszteletben tartja demokratikus elveken nyugvó kormányzati rendszerű tagállamai nemzeti identitását [EU-Szerződés F cikk (1) bekezdés].

Ez egyrészről kizárja, hogy a nemzeti államok saját pozícióját európai szinten az európai polgárok szemszögéből elfedjük vagy félretegyük egy államszerű demokratikus legitimáció segítségével. Másrészről nem ment fel olyan intézkedések tétele és azon fórumok kiépítése alól, amelyek az európai népekben és emberekben azt az érzetet keltik, hogy az európai intézmények működése, hovatovább az európai politika, nem valami tőlük távol álló és számukra idegen, hanem az ő ügyük is, amelynek részesei, amelyet ők maguk is alakítanak és ellenőriznek. Ebből a szempontból ténymegállapításunk inkább kétes; az Európai Unióban a demokratikus legitimitás egy szűkösen rendelkezésre álló jószág.[54]

Az Európai Közösségek, eredeti feladataik felől szemlélve, mint láttuk, adminisztratív-technokratikus struktúrával rendelkeznek, akkor is és éppen akkor, ha pusztán jogi közösségként jelennek meg. A szerződéses célokra tekintettel egységesítő szabályozást és deregulációt, hozzáigazítást és harmonizációt kellene és kell végrehajtaniuk, amelyek a Közösségen belül mindenütt egysé-

[52] Peter Badura: *A demokratikus és jogállami alkotmánystruktúra megőrzése és megváltoztatása a nemzetközi közösségekben*, in: *A német államjogi professzorok egyesületének publikációi* 23, 1996., Alapelvek, 38., 97–98.

[53] Peter Graf Kielmansegg: *Mennyire teherbírók Európa alapjai?*, FAZ, 1995. febr. 17.; Lásd jelenleg Marcel Kaufmann alapvető vizsgálódását: *Európai integráció és demokráciaelv*, Baden-Baden, 1997., 103–223., 244. sk., 261–276.

[54] E problémával kapcsolatban lásd: Armin von Bogdandy: *A szupranacionális unió mint új uralmi forma.* Államtalanítás és közösségesítés államelméleti nézőpontból, Integráció 16, 1993., 210. Részletesebben: P. Graf Kielmansegg (53-as számú lábjegyzet), aki az Európai Unió tekintetében nem csupán a demokratikus legitimáció gyengült voltát állapította meg, hanem általában a legitimációét; továbbá ugyanő: *Integráció és demokrácia*, in: Jachtenfuchs–Kohler-Koch (szerk.): *Európai Integráció*, Opladen, 1996., 47., 51–58.

gesen érvényesek, és az Európai Közösségeknek e cél érdekében pénzek felett is rendelkezniük kell. Ez sokrétű szaktudást követel meg és maga után vonta a szakértők uralmát. A brüsszeli adminisztráció a népek és az emberek szemében egy nagy gépezet, valami tőlük távol álló és számukra idegen, amelynek szabályzói rájuk rakódnak, ám semmilyen módon nem tőlük erednek. Az európai rendeleteket és irányelveket ugyan minden esetben a Miniszterek Tanácsa fogadja el, amelyben minden tagállamot a kormánya képvisel, és így a tagállamok közreműködnek a döntéshozatalban. Ez a legitimációs láncolat azonban túl közvetett és túl absztrakt marad ahhoz, hogy „közelséget" hozzon létre.

A nemzeti demokráciamodell értelmében logikus lenne ezen úgy segíteni, hogy az – 1979 óta közvetlenül választott – Európai Parlamentnek erősebb döntési jogosítványokat adunk. Az EK belső strukturális reformja szempontjából ennek talán lenne értelme. Az Európai Közösségeken belüli demokráciaproblémát azonban nem oldaná meg. Az Európai Parlament ugyanis – Peter Graf Kielmansegg fogalmazta meg pontosan[55] – nem jelenítheti meg azt, ami nem létezik: az európai népet; és nem képezheti le azt, ami (még) nem létezik: egy európai politikai nyilvánosságot, amely az európai politika döntést igénylő kérdései mentén az államhatárokon átívelve formálódik.

Mit jelenthet tehát egyáltalán az EK-n és az Európai Unión belüli demokratikus rend számára a „nép"? Werner von Simson – éppen ebben az összefüggésben – tette fel nyomatékkal a kérdést: Mi is teszi emberek egy csoportját néppé – a népet politikai nagyságként is értve?[56] A lényeg, hangzik erre válasza, hogy ezek az emberek népként értelmezzék, és ebben más csoportoktól különbözőnek fogják fel önmagukat. Közös emlékekből és reményekből, közösen átélt szenvedésből, együtt elviselt megvetésből és közös büszkeségből fakadóan értelmezik önmagukat népként, végső soron pedig egy közös mítoszból kifolyólag is.[57]

Egy nép – de főként egy nemzet, és ugyanígy egy államnép azonos állami hovatartozáson túlmutató összetartása – sokkal kevésbé meríti jellegét biológiai-természetes adottságokból, mint valamiféle preracionális, elevenen tartott, nemzedékről nemzedékre szálló kollektív emlékezetből és tudatból. Utóbbiak által tesznek szert egységre és nyerik el különlegességüket. Ez alapozza meg egyrészről egy nép állhatatosságát, asszimiláló erejét és különállását, másrészről ugyanakkor változtathatóságát, lehetséges felülrétegződését egy másik, újonnan

[55] Peter Graf Kielmansegg (53-as számú lábjegyzet), vesd össze: ugyanő (54-es számú lábjegyzet), 54. skk., a problémával kapcsolatban Josef Isensee is: *Európai Unió – tagállamok. Az integráció és a nemzeti önmegtartás határmezsgyéjén. Hatékonyság és eszme.* In: Európa – eszme, történelem, valóság., A Német Tudományos Akadémia 2. szimpóziuma, Mainz, 1996., 71., 84. sk.

[56] Werner von Simson (18-as számú lábjegyzet), 3.

[57] Werner von Simson, a fent megadott helyen.

képződő és messzebbre ható közösségi tudattal, végső soron pedig az eddigi közösség leépülését vagy felbomlását.[58]

Ebben az értelemben az Európai Unió mostanság népekből és nemzetekből áll, alapjaként ugyanakkor nem tekinthet sem egy európai népre, sem pedig és még kevésbé egy európai nemzetre. Természetesen mindkettő kifejlődhet, közös tudatként olyan értelemben, mint az európaiak kulturális és politikai identitása, amely a meglévő népek sajátosságait és identitását nem pótolja, hanem azokat tovább élő és önálló részekként, saját táptalajaként, magába foglalja [59] – engedtessék meg egy svájci kitekintés. [60]

Mindenesetre így előtérbe lép a megosztott értelmezése annak, ami „a nép" lehet egy európai demokratikus rend szellemében. Amíg a néppé vagy nemzetté válásnak ez a folyamata zajlik vagy kezdeti szakaszában tart, amíg tehát a „sense of belonging" Európa tekintetében még hiányzik, addig természetesen felesleges Európa „demokratikus alkotmányára" nézve tervezetekkel és konstrukciókkal előállni, amelyekből egyébként sincs hiány; sokkal inkább kellene mindenekelőtt szünetet tartani a további politikai integrációban.[61]

A politikai integráció, hacsak nem akarjuk feláldozni a demokráciát, kizárólag a népek arra irányuló hajlandóságával „lépést tartva" valósulhat meg, hogy a közjóért való felelősséget ne csupán nemzeti államuknál és annak kormányánál keressék, és ne egyedül ezeken kérjék számon, hanem Európában is, és éppen ott.[62]

Ha az Európai Közösség *politikai* unióvá akar válni, akkor felépítésében és akaratképzésében tudatosan föderális struktúrára kell szert tennie. Szervezetét tekintve is a népek uniójaként kell megjelennie, a szövetségi elemnek elsőbbséget kell élveznie az államival szemben. Ebben az esetben viszont nem tartható fenn a központi szervek eddigi struktúrája és működése. Egy föderális politikai unió rendezőelve saját intézményeket és formákat követel meg,

[58] Lásd közelebbről: E.-W. Böckenförde: *A nemzet – identitás a különbözésben* (Die Nation – Identität in Differenz, in: Michalski (szerk.): *Változó identitás*, Stuttgart, 1995., 129–154., ebben a kötetben: 34.

[59] Ebben az értelemben Werner von Simson (18-as számú lábjegyzet), 11. sk. Lásd továbbá: Josef Isensee (55-ös lábjegyzet), 92. sk.

[60] Svájc három vagy négy (rétorománok) etnikailag meghatározott kultúrnemzetet egyesít magában – ezek saját, a politikumra is kiterjedő identitástudattal rendelkeznek, amely a kantonok önállóságában jut kifejezésre és ölt testet – egy elsődlegesen akaratlagos-politikai orientációjú államnemzettel, az államszövetséghez tartozással svájci polgárként. Vesd össze: E.-W. Böckenförde: *Svájc – példakép Európa számára?*, Neue Zürcher Zeitung, 1991. dec. 13., 37., ebben a kötetben: 25.

[61] Ez az a következtetés, amelyet, ha nem is kifejezetten kimondva, Rudolf G. Adam (49-es számú lábjegyzet), Peter Graf Kielmansegg (53-as és 54-es számú lábjegyzet) és Werner v. Simson 18-as számú lábjegyzet) e helyütt gyakorta tekintetbe vett írásai is mind sugallanak.

[62] A Szövetségi Alkotmánybíróság a Maastricht-ítéletben megállapította: a demokrácia-elv szempontjából az a döntő, „hogy az Unió demokratikus alapjainak kiépítése az integrációval lépést tartva történjék, és hogy az integráció során a tagállamokban továbbra is élő demokrácia maradjon fenn." (Szövetségi Alkotmánybíróság 89, 155 [186].)

amelyekben ez az elv konkrét alakot is ölt.[63] Az eszme, csupán az eddigi, az Európai Gazdasági Közösség adminisztratív-bürokratikus modellje szerint megformált intézményekre ráerőltetve, nem lesz képes ezek „szellemiségét" megváltoztatni; akkor az marad meghatározó, ami 40 éve folyik, és ami ez idő alatt általános gyakorlattá vált.

A harmadik alapprobléma az Európai Unió keleti bővítésével kapcsolatos kihívás. Az egyetértés abban, hogy az Európai Uniót ki kell terjeszteni a kelet-európai államokra, általánosnak tűnik. Ez a fajta kibővítés politikai szempontból is elkerülhetetlennek látszik, hacsak nem akarjuk az Európa-eszmét, amely egyéb kiváltó okoktól eltekintve mindenkor az európai egységtörekvések hátterében állt, feladni vagy eltorzítani.

Európa egyesülését, mint célt és folyamatot, mindig is úgy értelmezték, hogy ne korlátozódjon Nyugat-Európára, és ne torpanjon meg az úgynevezett vasfüggöny előtt. Miután a függönyt lebontották, ennek is helyt kell adni. A szellemi-kulturális hagyomány fémjelezte Európa egyesít az egyéni szabadság, az emberi jogok és a demokrácia elismerésében – mily gyakran halljuk ezt, s vajon kizárhatjuk-e belőle Kelet-Közép-Európa államait anélkül, hogy ne követnénk el árulást Európa ellen?

Ez természetesen még csak kezdete a kihívásnak. Milyen lehet, és hogyan nézzen ki ez a bővítés, meddig terjedjen, és hogyan hat vissza az eddigi Európai Közösségre? Az eddigi integrációs elképzelés szerint az integráció eszköze, a csatlakozó államok bevezetése a közös piac egységes gazdasági térségébe, az alkalmazkodás és az átmenet különböző módozataival ugyan, ahogy korábbi csatlakozók esetében is, ám elviekben totális. Ez, amellett, hogy a kelet-közép-európai államok várakozásainak sem felel meg, nem is vihető végbe úgy, hogy jelentené szakítópróbáját az eddigi európai Közösségnek.

A kelet-közép-európai államok, amelyek korábban a Varsói Szerződéshez tartoztak, nem korlátozzák csatlakozási igényüket a gazdasági integrációra. Saját tapasztalataik tükrében ezzel egyenrangú[64] számukra a biztonság, amely nem utolsósorban közös kül- és biztonság-politikával érhető el, valamint a piacokhoz való hozzáférés és a fejlődésüket szolgáló pénzügyi támogatás, egyebekben pedig ahhoz fűződik érdekük, hogy nemrég kivívott szabadságukat megőrizzék és kibontakoztassák. Teljes egészében Európához, mint jogi, gazdasági és kulturális közösséghez akarnak tartozni, identitásukat hozzáadva és egyben meg is őrizve, és nem csupán egy európai piacba integrálódni.

[63] Lásd: E.-W. Böckenförde: *A jog szerepéről az állami intézmények reformjában*, in: Müller-Rhinow-Schmid-Schweizer-Wildhaber (szerk.): *A jog szerepéről az állami intézmények reformjában.*, Szimpózium Kurt Eichenberger 70. születésnapja alkalmából, Bázel, 1993, 34., 54. és a vita során elhangzott hozzászólás: 105.

[64] Vesd össze: Rudolf G. Adam (49-es számú lábjegyzet), 16.

Ha a gazdasági-funkcionális piacharmonizáció a csatlakozás feltétele és motorja, akkor az érintett országok rövid- vagy középtávon egyáltalán nem lesznek képesek csatlakozni, pedig épp ez lenne a lényeg. Ezen országok némelyike még mindig jelentős mértékben mezőgazdasági szerkezetű, és egy részük őseurópai-ellenálló életformákat menekített át a kommunista uralom időszakán, bruttó hazai termékük pedig elmarad a jelenleg leggyengébb tagállamok, Portugália és Görögország szintjétől.[65]

Olyan kapitalista-gazdasági erőltetett menetbe, olyan kapkodó modernizálásba hajszolnánk bele őket ezzel, amelynek folytán az emberek és a népek széles körben elveszítenék biztos pontjaikat, az eddigi létformák szertefoszlanának.[66] Végül mégis csak leszakadók maradnának, mert nem tudnák behozni a már teljes egészében iparosodott EK-tagállamok modernizálásban elért előnyét.

Másrészről viszont nem látható, hogy az Európai Közösség, még ha késznek is mutatkozik szolidaritás szülte erőfeszítésekre, hogyan nőjön fel egy ilyen integráció költségprogramjához. Ha hihetünk a Bizottság Agenda 2000-Jelentéséből származó új és alátámasztott előrejelzésnek, akkor a következő tényeket kell racionálisan tudomásul venni.[67] Önmagában a visegrádi államok csatlakozása csaknem a kétszeresére növelné az EK agrárköltségvetését a jelenleg érvényes szabályok szerint. Más csatlakozók is hajlamosak a mezőgazdasági túltermelésre, így újból kiéleződne a feleslegtermelés problémája. Következtetésként adódik a gyökeres átalakítás, az eddigi agrárpiac elhagyása a csatlakozás előtt, vagy pedig egy kettéhasadt agrárpiac kiépítése, ami azonban ellentmond az integrációs célnak és az új tagok hátrányos megkülönböztetését jelentené.

Hasonló vonatkozik a struktúraközelítő és kohéziós kiadásokra. Ezek arra szolgálnak, hogy megteremtsék a tagállamok közötti konvergencia szükséges mértékét, amelynek hiányában a közös piac az erősek catch-vállalatává válna a versenyképtelen gyengékkel szemben.

Ennek kapcsán is vagy a közösségi költségek megduplázása jöhet szóba, ami évente több, mint 30 milliárd márkát tenne ki[68], vagy pedig a költségek maximalizálása mellett az eddigi elsődleges fogadó államok, Portugália, Görögország és Írország megrövidítése; az utóbbi kiút az új tagok messzemenő kizárását jelentené ezekből a juttatásokból. Ehhez adódik hozzá ráadásul a jóléti állam Európa-szerte tapasztalható válsága. Már ez lehetetlenné teszi az eddigi Európai Közösségen belül meglévő kiegyenlítő- és transzferteljesítmények középtávú, hovatovább korlátlan jövőbeli kiterjesztését.[69]

A demográfiai probléma is európai, nem csupán német. Az európaiaknak ma, mutat rá Tony Judt, egyre nagyobb számú idősebb embert kell eltartaniuk kevés és folyamatosan fogyatkozó fiatalabb ember hátán, akik közül ráadásul sokan munkanélküliek. A munkanélküliség ugyanakkor továbbra is fennmarad vagy növekszik majd, mindaddig, amíg a globalizált és egyszersmind csaknem korlátlan piacuralom érvényben van, hacsak nem egyezünk meg a jólét mértékének nagyjából 20%-os csökkentésében. Persze, ekkor hiányoznak csak igazán a szükséges transzfereszközök. Mindezek a körülmények felvetik a kérdést, hogy nem lenne-e ebből a szempontból is időszerű, hogy búcsút vegyünk a piacgazdasági integráció koncepciójától Európa egyesítésének meghatározó eszközeként, és – visszatérve a kezdetekhez – alkalmasint egy politikai elképzeléssel helyettesítsük azt.

A most cselekvő Európa ettől természetesen még nagyon messze van. Az Európai Tanács az EU-bővítéssel kapcsolatban 1995. december 15-én[70] elfogadott záródokumentumában ekként fogalmaz: „A bővítés politikai szükségszerűség és egyben történelmi esély Európa számára. Mivel gondoskodik a kontinens stabilitásáról és biztonságáról, ezért nem csupán a csatlakozni kész államok előtt, hanem az Unió jelenlegi tagjai számára is a gazdasági növekedés, valamint az általános jólét új perspektíváit nyitja meg. A bővítésnek az európai integrációs mű erősödését kell szolgálnia a közösség birtokállapotának megőrzése mellett, amely a közös politikákat is magában foglalja."

Az Európai Unió bővítésének kihívása ekként a gazdasági növekedés, valamint a birtokállapot-megőrzés perspektívájára korlátozódik a közösség és tagjai tekintetében. Így, és ez bizonyossággal mondható, semmi sem lehet belőle. Az Európai Unió nyakig a gazdasági csapda fogságában van.

KÉRDÉSEK EURÓPA JELENLEGI ÚTJÁVAL KAPCSOLATBAN

Tovább haladhat Európa az eddigi úton? Attól tartok, nem. Hacsak nem csalatkozunk, az integráció eszközeként és motorjaként a piacgazdasági ösztönzésre alapozó szemlélet nem jobban összefűzi, hanem inkább felbomlasztja és

[65] A Rudolf G. Adamtól (49-es számú lábjegyzet), 16., származó adatok alapján, amelyek 1995 végére vonatkoznak, annak idején „a csatlakozni kívánó országok bruttó hazai összterméke messze elmaradt az akkor leggyengébb EK-tagállamokétól. Az Európai Bizottság Agenda 2000-Jelentése szerint a bruttó hazai össztermék Lengyelországban fejenként 31%-a, Csehországban kb. 55%-a, Magyarországon 37%-a az EU-átlagnak. Vesd össze: FAZ 163. szám, 1997. július 17., 11.

[66] Az ilyen kapkodó, teljes területekre, életformákra és gondolkodásmódokra kiterjedő modernizáció lehetséges hatásaival kapcsolatban vesd össze: Peter Sloterdijk: *Világpiac és csendes zug – A régiók helyzetének latolgatása a tőke-világkísérlet kapcsán.*, Előadás a Tele-Akadémián 1996. ápr. 21., szerkesztetlen kézirat, 24. sk.

[67] A következőkkel kapcsolatban lásd a Rudolf G. Adamtól származó (49-es számú lábjegyzet), 17., – 1995 év végére vonatkozó – részletes adatokat.

[68] Az 1994-es Bertelsmann-tanulmány becslése szerint már a négy visegrádi állam felvétele az Európai Közösségbe 20 milliárd márkás évi költséggel járna; vesd össze: Tony Judt: *Európa, a nagy illúzió*, Merkur (50), 1996, 996. sk.

[69] Ehhez és a következőkhöz lásd: Tony Judt (68-as számú lábjegyzet).

[70] A Szövetségi Kormányzat Közlönye 8. szám, 1996. jan. 30., 997.

zsákutcába tereli Európát. Ráadásul az európai integráció céljáról egyidejűleg különböző elképzelések keringenek, amelyek eltérő irányokba mutatnak.[71]

Európa mint a béke rendje, az integráció mint nemzeti küzdelmek megpecsételése; egy liberális piacrend kiépítése felszabadított versennyel a jólét forrásaként, a világkereskedelem felé nyitott, működő belső piac, mint önmagában elegendő cél; a tényleges életviszonyok közelítése az Európán belüli fejlesztési politika részeként és újraelosztás a nyugat-európai ipari államok viszonylagos homogenitásának megőrzése érdekében a külvilágtól való elkülönülés mellett; Európa mint teljesítményre képes versenytárs a technológiai vezetésért zajló globális versenyben, ennek érdekében célzott iparpolitika és az erők kifelé összpontosítása a versenyben; Európa mint egyesített gazdasági hatalmára támaszkodó világhatalom, amely globális cselekvés alapjául szolgál politikai alakító akarattal.[72]

Ezek az elképzelések egymásban és egymás mellett léteznek. Ami a megvalósításukat illeti, itt inkább céltalan pragmatizmus uralkodik, amely hol ezt, hol amazt igyekszik valamelyest előmozdítani, mindig a kínálkozó alkalomtól és az adott befolyási vagy hatalmi konstellációtól függően, és amely rögtön visszavonulót fúj, amint ellenállás adódik. Európának emiatt, az ellenkező kinyilatkoztatásokkal dacára, sokkal inkább széthúzással, semmint egybeforrással kell számolnia.

Amire Európának már hosszú ideje sürgősen szüksége van, az egy politikai vita az európai egyesülés céljáról: Tulajdonképpen miért, milyen végcél érdekében van szükség egyesült Európára, s egyáltalán merre tartson, és milyen alapra támaszkodjon Európa? [73]

A keleti bővítés kihívása végképp elkerülhetetlenné teszi ennek megvitatását. Ha Európa nem akar zátonyra futni, akkor eztán nem jelenhet meg a gazdasági ésszerűség technikai-pragmatikus konstrukciójaként; rendezőelvként kell közvetítődnie, és a népek, valamint az egyes emberek egyértelmű politikai akaratában kell gyökeret vernie.[74] Európának világosságra van szüksége önmaga, az integrációs célok és a különböző régiók integrációsűrűsége tekintetében, valamint azon térbeli megjelenésre nézve, amelyet magára kell öltenie egyesülésének.[75]

[71] A különböző koncepciók precíz felsorolását Rudolf G. Adamnál találjuk (49-es számú lábjegyzet), 17.

[72] Az utóbbi koncepcióval kapcsolatban lásd nemrég: Eckhard Lübkemeier: *Ami még hiányzik. Az Európai Uniónak világhatalommá kell válnia.*, FAZ, 172. szám, 1997. júl. 28., 9.

[73] Lásd ehhez például Herzog szövetségi elnök (21-es számú lábjegyzet), 825., kérdésfeltevését ugyanott: *Európa katedrálisán szüntelenül dolgozni kell*, FAZ, 261. szám, 1996. nov. 8., 10.; Werner Weidenfeldt: Új rendjét keresi Európa, FAZ, 263. szám, 1996. nov. 11., 14., Rudolf G. Adam (49-es számú lábjegyzet), 17.

[74] Rudolf G. Adam (49-es számú lábjegyzet), 17.; lásd még: Hans Maier: *Európa és a nemzet jövője*, in: *Kőolaj, földáz, szén 112*, 1996, 484–486.

[75] Lásd: Werner Weidenfeld (73-as számú lábjegyzet), 14., a témákat feldolgozza a Delgado–Lutz-Bachmann (szerk.) kötet, *Európa mint kihívás. Az európai identitáshoz vezető utak*, München, 1994.

Milyen irányban folyhatna egy ilyen vita, és milyen irányban kell folynia? Ha Európa civilizációs értékek közössége, ahogy ezt Václav Havel[76] nemrég megfogalmazta, amelyhez hozzátartozik az egyén szabadsága, a demokrácia, a jogállamiság és a polgári társadalom, akkor ennek az a következménye, hogy az „európai ház" nem ettől függetlenül vagy ez elé keresztbe, hanem kizárólag erre az alapra építhető és építendő fel, és hogy egy közös európai politika keretében ezekért az „értékekért" síkra is szállnak és felelősséget is vállalnak. Nem szabad megismétlődnie a kapitulációnak, amelyet az Európai Unió politikája vagy nem politikája jelentett az egykori Jugoszláviával szemben, hacsak nem akarjuk, hogy az Európa-eszme végérvényesen hitelét veszítse a népek szemében.

És ha a nemzetek Európában, politikai szervezetként és formaként is, még hosszabb ideig fennmaradnak, csupán azon igényüket vetkőzve le, hogy minden biztonsági és gazdasági problémát szuverén módon és egyedül oldjanak meg[77], akkor politikai unióba tömörítésüknek egy, a sajátosságaikon átívelő egység jellegét és formáját kell magára öltenie, nem pedig ezt a sajátosságot elnyelni vagy gazdaságilag elpárologtatni.

Arra is bőven van okunk, hogy komolyan vegyük Jean Monnet szavait, amelyek röviddel a Schuman-terv és a Monátunió atyjának halála előtt hangoztak el: „Ha újra kellene csinálnom az egészet, akkor a kultúrával kezdenék."[78]

Európa további egyesítésének útját és prioritásait tehát újból át kell gondolni és meg kell határozni. Ez tulajdonképpen magának a gazdasági-funkcionális integrációnak a logikájából is következik. Ha ezt a koncepciót azért bocsátották útjára, hogy politikai célt érjenek el vele, nevezetesen azt, hogy a jövőre nézve gazdasági összefonódással vegyék elejét Európában a háborús összetűzéseknek, akkor, miután e cél teljes egészében megvalósult, ésszerű ennek a koncepciónak az eszköz jellegét tudatosítani. Nem hagyhatjuk, hogy megkérdőjelezés nélkül önmagáért váljon céllá Európában egy messzemenőkig zabolátlan kapitalizmus következményével.

Hogyan is nézhetnének ki az új prioritások? Kérem, engedjenek meg nekem egy víziót Európával kapcsolatban. Ehhez hozzátartozik, hogy a további integráció súlypontját – különösen az elért gazdasági szinten, mely természetesen fenntartandó – az oktatás és a kultúra terültére helyezzük át. Nem azért, hogy uniformizált európai képzettségi mutatókat hozzunk létre, hanem hogy éppen az európai népekre jellemző kulturális sokszínűség közepette formáljunk meg és szökkentsünk szárba egy közös európai tudatot, tartsuk elevenen

[76] Václav Havel: *Az értékek és az együttes felelősségvállalás közössége*, FAZ, 261. szám, 1996. nov. 8., 10.

[77] Így fejezte ki magát Herzog szövetségi elnök (73-as számú lábjegyzet).

[78] Rudolf G. Adam által idézve (49-es számú lábjegyzet), 17.

és vigyük tovább Európa közös szellemi-kulturális alapjait.[79] Itt merülhet fel a kérdés, hogy mi is alkotja ezt a szellemi-kulturális alapot és az meddig terjed.

Kétségkívül hozzátartozik a keresztény vallás és egy általa meghatározott – még ha napjainkban is szekularizált – kultúra, de ugyanígy a racionalizmus, a felvilágosodás és a polgári társadalomformák is. Vajon ez a szellemi-kulturális alap csak „Latin-Európát" öleli fel, vagy kiterjed azokra az országokra és mentalitásokra is, amelyeket nem formált sem invesztitúraháború, sem az állam és az egyház különválása, sem reformáció, racionalizmus vagy felvilágosodás, sem pedig egy ezekből sarjadó jog-, szabadság- és politika-felfogás?[80]

Michael Stolleis évekkel ezelőtt figyelemreméltó megállapításokat tett ezzel kapcsolatban.[81]

Emellett közösségivé kellene tenni a védelmi és külpolitikát, valamint a belső biztonságpolitikát, egybekötve az emberi jogok biztosításával az Emberi Jogok Európai Egyezményének iránymutatása szerint. Ehhez intézményi formákat és szervezeti keretet kellene teremteni, amelyek az EU jelenlegi második pilléréhez tartozó kooperáción (EU-Szerződés J cikk) túlmutatnak. Egy ilyen integráció egyúttal tehermentesíthetné az Amerikai Egyesült Államokat, mint világ- és védhatalmat (anélkül, hogy leválasztódna róla). Ebbe az integrációba gyorsan és minden további nélkül be lehetne vonni a kelet-közép-európai államokat, és gazdasági integrációjuk mértéktartóan és hosszabb lélegzetvétellel mehetne végbe.

Egy ilyen európai közösségvállalás és közösségiség biztosan táptalajra és elismerésre lelne Európa népeinél és lakóinál is; sajátjukként fognák fel, melynek

[79] Az Erasmushoz hasonló csereprogramok üdvözlendő kezdetein túl ilyenekre kell gondolni: három idegen nyelv és egy Európa földrajzával foglalkozó tantárgy kötelezővé tétele minden továbbtanulási lehetőséget kínáló iskolában, általános európai történelemoktatás közösen kidolgozott tanterv alapján, tisztán európai iskolák és egyetemek alapítása, támogatása. Aki tisztában van a képzés, az iskola és a katonaság XIX. századi jelentőségével a nemzetképződésben, az tudja, hogy milyen sok múlik az ilyen tényezőkön egy „európai nép" kialakulása szempontjából.

[80] Nem szabad alábecsülnünk ennek égető aktualitását, csak mert a kérdést a jelenlegi politikai korrektség mellett nem szokás artikulálni. A választóvonal ugyanis a Balkánon keresztül húzódik, és kizárja Kelet-Európát, Oroszországot is. Ha azonban a közös szellemi-kulturális alapból és jellegből eredő határokat – eltekintve a népek különböző individualitásától – figyelmen kívül hagyjuk, akkor a „kibővített" Európa gyorsan egy gazdasági-pragmatikus politikastratégia terméke, egy mélyebb alapok nélküli technokratikus szerkezet lesz, és bizonyos értelemben a helyi kulturális autonómiák mellett despotikus-központi igazgatással rendelkező ókori nagybirodalmakhoz válik hasonlatossá.

Azt, hogy az ilyen választóvonalak konkrétan milyen mértékben hatnak ki az emberek együttélésének rendjére, jól érzékeltetik Hans Koschnik uniós tisztviselő Mosztárban szerzett tapasztalatai, melyeket meg is osztott. Jogi magatartásuk maximáját, fogalmaz Koschnik, így foglalhatjuk össze: „Egyrészről vannak a szerződések, másrészről az élet. Mi az életet választjuk." Ezt a maximát Koschnik szerint egy évszázados gyakorlat hívta életre és formálta, amely abban áll, hogy a továbbvitt kötelezettségeket csak akkor és csak addig teljesítették, ha és amíg ezt a szultán udvarában a végrehajtásért felelős tisztviselő hatalommal és kényszerrel megkövetelte.

[81] Michael Stolleis: *Az „európai ház" és alkotmánya*, in: Negyedévenkénti kritikai írás a törvényhozás és a jogtudomány számára, 78. kötet, 1995, 275–297.

maguk is támpillérei. Ám ez egyelőre mégis vízió marad. Nem látszik, hogy honnan jönne a nyomás, a cselekvési kényszer, amely hasonló „lökést" idézhetne elő, mint amilyen a maga idejében a Montánunió létrehívása volt. Mindazonáltal rövidesen el kell dőlnie, hogy megtestesíti-e még Európa egy politikai eszme erejét, vagy pedig, ahogy egy kétkedő véli, „az európai építmény alapvetően odvas, és önző módon csupán a kincstári korrektséget és a gazdasági előnyt tartja szem előtt."[82]

[82] Tony Judt (68-as számú lábjegyzet), 1005.

A politikai autonómia jövője

Demokrácia és államiság a globalizáció, europaizáció és individualizáció jegyében

I.

A demokrácia és az államiság egy politikai közösség számára az autonómia kifejeződése és megjelenési formája. Ha hitelt adunk az elmúlt évek megfigyelésein alapuló, elterjedt benyomásnak, akkor demokrácia és államiság – a tartós külső homlokzat dacára – ellenszélnek van kitéve. Ez az ellenszél azonban nem úgy támad, mint egy vihar, hanem inkább halkan susogva, ugyanakkor folyamatosan, és azzal fenyeget, hogy porhanyóssá teszi, lépésről lépésre felemészti a demokrácia és az államiság alapját, termőtalaját.

Ez az ellenszél névvel illethető. Három erő alkotja, amelyek, főként Európában, egyre növekvő hatással vannak a politikai és társadalmi együttélésre: globalizáció, europaizáció és individualizáció. Vajon a demokrácia és az államiság alapjait ropogtatja ez az ellenszél, vagy csupán önmagukat túlélt, megkövesedett struktúraelemeket fúj odébb, modern, teljesítményre képes halmazállapotba emelve ezzel a demokráciát és az államiságot.

Mielőtt közelebbről bocsátkoznánk e kérdés megválaszolásába, egyetértésre kell jutnunk azt illetően, hogy tulajdonképpen mit is jelentenek az említett hatóerők: globalizáció, europaizáció és individualizáció. Természetesen e helyütt erre csak dióhéjban van lehetőség.

A globalizáció vezérszóvá válása fenyeget. Amit a fogalom rejt, az – Franz Xavier Kaufmann nyomán[1] – egy három elemből összetevődő tartalom: először is az információs, közlekedési és adattovábbító eszközök világméretű összekapcsolódása hálózattá, ami a végbement hatalmas technikai fejlődés folytán vált lehetségessé, és ami az átviteli idők egy évtizeddel ezelőtt még elképzelhetetlen mértékű zsugorodásához és a fizikai távolságok ennek megfelelő jelentéktelenedéséhez vezet – egyre több eseményt lehet világszerte egyidejű-

[1] Franz-Xaver Kaufmann: *A szociális állam kihívásai* (Herausforderungen des Sozialstaates) (Suhrkamp kiadás 2053), Frankfurt am Main, 1997, 114. sk.

leg követni, és mind több szolgáltatás válik egyre kisebb mértékű késésekkel a világ különböző pontjain elérhetővé.

Másodszor: a gazdasági jelentőséggel bíró, államhatárokat átlépő tranzakciók ugrásszerű növekedése; ezek a kereskedelem, a tőkeforgalom, az információcsere, valamint a személyek és szolgáltatások mobilitása terén hódítanak tért – ez a főként gazdasági területen jellemző nemzetköziesedés folyamata.

Harmadszor: az államok és magánszereplők mind nagyobb mértékű megkötése gyakorlatilag felmondhatatlan nemzetközi egyezményekkel, amelyek a világméretű liberalizációra és korláttalanításra irányulnak, és az államok számára szüntelenül fokozódó részleges szuverenitás-feladással esnek egy tekintet alá – ez a transznacionalizálódás folyamata. Ennek haszonélvezői nem utolsósorban az egyre terjeszkedő nemzetközi vállalatok és pénzpiacok; ilyen módon ezek a nemzeti központoktól messzemenőkig független rendet és struktúrát alakíthatnak ki a maguk számára, és ténykedésük során „globális játékosokként" mindig az éppen legkedvezőbb feltételeket kínáló házigazdát keresik – számukra normatív értelemben az államhatárok semmilyen jelentőséggel nem bírnak.

Svájc évről évre azon fáradozik Davosban, hogy a legszívélyesebb házigazda legyen e piaci szereplők stratégiai konferenciája számára, és az egyre inkább hatalmukat vesztő állami pénzügyminiszterek figyelmes hallgatói az eseménynek. Az *európaizálódás* speciális folyamata a transznacionalizálódásnak, ahogyan azt az EK-Szerződések előidézték és lépésről lépésre megvalósították. Lényege a tagállamok növekvő mértékű gazdasági integrációja egy szupranacionális szervezet és döntéshozó hatalom által.[2]

A piaci polgárok négy szabadságának területét a hozzátartozó kapcsolódó kompetenciákkal együtt saját szektorként választják le a tagállamok összpolitikájáról, és szupranacionális hatáskörként elsőbbséggel ruházzák fel a nemzeti szinten maradó politikákkal szemben. A gazdaság területét, valamint a hozzá kapcsolódó területeket érintő regulációs és deregulációs hatalom ilyetén áthelyeződése az Európai Közösségre a közjóról való gondoskodás kétfelé válását eredményezte akként, hogy az ehhez szükséges összfelelősség és szabályozási hatáskörök összessége sem az EK-nál, sem pedig a tagállamoknál nem található meg.

Az EK-nak hiányzik a gazdaságot és a kapcsolódó területeket meghaladó kompetenciája, a tagállamok pedig nem jogosultak beavatkozni a gazdasági vonatkozású, a piaci polgárok gazdasági szabadságainak megvalósítására irányuló EK-szabályozásba. Ez feladását jelenti az államterület és a szabályozott gazdasági, társadalmi szféra egységének, a modern jóléti állam alapjának.

[2] A fejlődés és a struktúra áttekintése itt: Beutler-Bieber-Pipkorn-Streil: *Az Európai Unió. Jogrend és politika*, Baden-Baden, 1993, 30. sk., 41–76.

Az individualizálódás a társadalomban együtt élő egyének folyamatos felszabadítását jelenti a térbeli-helyi, gazdasági-szociális és szellemi-mentalitásbeli kötöttségek alól. Olyanok alapozzák meg egyrészről, mint a növekvő mozgásszabadság és mobilitás a modern közlekedési rendszerek jegyében, a hihetetlenül megsokasodott kommunikációs lehetőségek, a gazdasági termelési folyamatok módosulása, amelyek az eddigi munka- és létformákat felbontják, – Schumpeter szavaival élve – „produktívan szétrombolják", másrészről és különös hatékonysággal pedig egy nem csupán gazdasági-szociális, hanem egyszersmind szellemi-etikai pluralizmus kialakulása a modern emberi jogok által, amelyek egyéni szabadságjogokként – vallásszabadság, szellemi és a véleménynyilvánítási szabadság, személyes szabadság, hivatásbéli szabadság, iparűzési és szerződéses szabadság – a társadalmi együttélés során is tartósan emancipáló hatásokat váltanak ki. Közösségileg meglévő gondolati tartalmak, világnézetek és viselkedésminták veszítik el kötelező jellegüket és esnek szét ezzel, mint ilyenek, darabokra, ha éppen fel nem oldódnak.

Az említett hatóerők – és így közelebb jutunk a problémához – nem az égből hullottak reánk, nem kívülről, valamiféle sorsként jutottak osztályrészünkül. Ellenkezőleg, saját politikai döntések és az államok önként vállalt jogi megállapodásai idézték elő és hívták életre őket, mégpedig olyan demokratikus államok megállapodásai, amelyek döntéseik szuverenitását és autonómiáját maguk korlátozták növekvő mértékben, vagy világviszonylatú kereskedelmi, valuta-, közlekedési, szolgáltatási és pénzügyi piacok javára, ahogyan ez a globalizációs megállapodások keretében történt, vagy transznacionális döntéshozó hatalmaknak teret engedve, az európai szerződésekkel és továbbfejlesztésükkel, vagy pedig egyfajta befelé irányuló differenciálás és pluralizálás érdekében, lásd az alap- és szabadságjogok katalógusait.

Ugyanez vonatkozik egyébként a modern kommunikációs technológia diadalmenetére is. Bár a technológia, mint olyan, az emberi szellem találékonyságának terméke, ám gyakorlati felhasználásának és hasznosításának módja a határtalan világviszonylatú információs és adattranszfer keretében a felhasználás és hasznosítás korlátok nélküli jogi felszabadításától függ.

Ha tehát ezeket a hatóerőket a demokratikus államok tették lehetővé, úgymond ők léptették működésbe, akkor vajon nem az következik-e ebből, hogy demokrácia és államiság e hatóerők rezsimjében is fennmaradhatnak, sőt talán fenn is kell maradniuk, horgony és fundamentum gyanánt, hogy ezek az erők ne keljenek önálló életre? Vagy pedig fennáll a veszélye annak, hogy demokrácia és államiság bizonyos értelemben a levegőben lógnak és a maguk részéről legyűrik őket, kicsit hasonlóan a varázslótanonc sorsához, aki az általa megidézett szellemektől nem tud szabadulni, és azok dirigálnak neki, ahelyett, hogy ő tenné ezt velük?

Az Európai Unióról szóló Szerződés F cikkének (1) bekezdése így szól: „Az Unió tiszteletben tartja tagállamai nemzeti identitását, amelyek kormányzati rendszere demokratikus elveken nyugszik." Vajon nem záloga-e ez a demokrácia és az államiság fennmaradásának, valamint az Unió olyatén önértelmezésének, hogy ő maga egy demokratikus államokból felépülő közösség? A normaszöveg efelé mutat. Ezzel azonban még nem válaszoltuk meg kielégítően a kérdést. Az is lehetséges, hogy valamit, ami ténylegesen széttart vagy tendenciózusan összeegyeztethetetlen, normákkal valamelyest körbebástyázunk és összefogunk ugyan, a valóságot ez azonban már nem fedi le. A kérdést tehát alapvetőbben kell megközelítenünk, és ennek van is értelme egy filozófiai társaság kongresszusán. Voltaképpen miből is áll a demokrácia és az államiság, milyen előfeltételeken kell nyugodniuk, ha hatásosak és életképesek kívánnak lenni? Ennek megfelelően képesek-e az említett hatótényezőkkel szemben felülkerekedni, esetleg meg is újulni, vagy pedig azok legyűrik, kiüresítik őket? Lehetséges-e a közvetítés az egyik oldalon demokrácia és államiság, a másik oldalon globalizáció, europaizáció és individualizálódás között, vagy pedig megálljt kell parancsolni ezeknek a hatóerőknek, ha meg akarjuk őrizni a demokráciát és az államiságot?

II.

Mik is tehát, hogy rögtön az elsővel kezdjünk a felvetett kérdések közül, a demokrácia és egy demokratikusan szervezett államiság összetartásának és cselekvőképességének feltételei – tekintet nélkül a változás és fejlődés képességére, az új adottságokhoz való alkalmazkodásra, amelyek bennük rejlenek?

Hogy ezt a témát is alapjától kiindulva ragadjuk meg, kell néhány megállapítást tennünk a demokráciával és az államisággal, valamint ezek viszonyával kapcsolatban. A demokrácia nem jelent uralomnélküliséget, csak mert, ahogy a Hans Kelsen fogalmaz,[3] az uralom alanya és tárgya egybeesik, hanem a demokrácia az uralom meghatározott formája egy embercsoporton belül és egy embercsoport felett. A cél nem az, hogy senki ne legyen uralmon és senki ne gyakoroljon hatalmat, hanem hogy mindezt – miként a görög demo-krácia szó is kifejezi – a nép tegye. A demokrácia is abból indul ki, hogy uralom és hatalomgyakorlás nélkülözhetetlenek a rendezett emberi együttéléshez, és nem teheti mindenki azt, amihez éppen kedve van.

Az uralom és hatalomgyakorlás joga ugyanakkor nem illethet egyetlen embert vagy keveseket, nem lehet idegeneknél vagy világ felett álló autoritá-

[3] Hans Kelsen: *A demokrácia lényegéről és értékéről* (Vom Wesen und Wert der Demokratie), Tübingen 1929, 14.

soknál, amelyek révén megint csak bizonyos emberek uralkodnának és gyakorolnának hatalmat, éspedig autokratikus módon, hanem azok legyenek letéteményesei, akik politikai egységet és közösséget alkotnak.

A demokrácia tehát nem kormányozatlanság, hanem a nép önkormányzása, alakító részvétele és közreműködése a döntések és intézkedések meghozatalában, amelyeknek aztán minden egyén alá van vetve. A demokrácia azonban mindig olyan emberek meghatározott csoportjára vonatkozik, akik egységbe tömörülnek, nem pedig általában az emberekre. Már az ókori demokráciában is így volt ez[4], ha egyáltalán – ókortörténészekhez és filozófusokhoz hasonlóan – ezzel a névvel akarunk illetni bizonyos társadalmi szervezeti formákat, ahol rabszolgák, félszabadok és gyámság alatt álló asszonyok voltak.

És ahol a középkori világban, valamint az európai újkorban demokratikus uralmi formák jelentek meg vagy fejlődtek ki, ott ezek elkülönült képződmények és embercsoportok voltak, amelyek ilyen módon szerveződtek. Mai kiteljesedéséhez a demokrácia az állam politikai szervezeti formájával karöltve érkezett el.

A demokrácia az állam formájában öltött testet és vált valósággá, az államiság meghatározott szervezeteként. Ez az amerikai és a francia forradalom utáni időkben vette kezdetét, és mozgalom, ellenmozgalom formájában ment végbe, átívelve a 19. századon és belenyúlva a 20. századba. Svájcban sem az államisággal szemben, hanem azzal karöltve szilárdult meg az államiság, 1815 és 1830 után bizonyos mértékben kantonális síkon, 1848-tól pedig – az államivá lett – szövetségi köztársaság szintjén is.[5]

De mit is értünk államon és államiságon közelebbről? Modern értelemben az államiság először is egy társadalomnak a béke egységeként, saját döntésekre képes cselekvő és hatalmi egységként való szervezettségére utal. Ez a szervezeti forma arra irányul, hogy a szabadság és a jólét előfeltételeként biztosítsa a közbékét, valamint hogy előmozdítsa a szabadságot és a jólétet. Ennek érdekében átfogó döntési hatáskörrel ruházzák fel, egyfajta összhatáskörrel és -felelősséggel, hogy a kötelékében egységet alkotó emberek javát szolgálja, továbbá hatalommal is, hogy döntéseinek érvényt szerezhessen.[6]

[4] Lásd: Jochen Bleicken: *Az athéni demokrácia* (Die athenische Demokratie), Paderborn 1994, 54. sk.

[5] Andreas Heusler: *Svájci alkotmánytörténet* (Schweizerische Verfassungsgeschichte), Basel, 1920, 334., 357. sk., 375. sk.; F. J. Aubert: *Petite histoire constitutionelle de la Suisse*, Bern, 1974, 17–22., 29. skk.; Alfred Volz: Újabb svájci alkotmánytörténet (Neuere Schweizerische Verfassungsgeschichte), Bern, 1992, 186. sk., 303. sk., 409–452.

[6] Lásd: E.-W. Böckenförde: *Az állam mint erkölcsös állam* (Der Staat als sittlicher Staat), Berlin, 1978, 12–17. Az állam mint átfogó döntéshozó és hatalmi egység rendszerelmélet általi felbomlasztásának kritikájával kapcsolatban (Zur Kritik an der Auflösung des Staates als übergreifender Entscheidungs- und Machteinheit durch die Systemtheorie), lásd: Thomas Michael Menk: *A modern állam és ironikusai* (Der moderne Staat und seine Ironiker), Az állam 31, 1992, 571., 583.

Éppen ezáltal képes az állam a saját területén kiegyenlítődést és integrációt előidézni, a benne élő emberek konkrét szabadságának feltételeit megteremteni, és ily módon – megelőzéssel és a fenyegető veszélyek elhárításával – megint csak a közbékét szavatolni.

Az ilyen koncentrált döntéshozói hatalommal való visszaélés megakadályozása érdekében az állami hatalmat alapvető jogokkal kötik meg, továbbá szabályozott eljárásoknak, felelősségnek és ellenőrzésnek rendelik alá. Demokrácia és államiság ebben az értelemben egymásra vonatkoztatott. Ha a demokrácia a közbéke rendje kíván lenni, a belső viszályok lehetőségét kizárja, és anarchiában sem oldódik fel, akkor valóban az államiság egyik formája lesz, és nem kerül az államiságon túlra, nem jár az államiság felbomlásával. Ez minden variabilitástól függetlenül így van, amely demokrácia és államiság konkrét megjelenési formáit jellemzi.

Térjünk vissza ezután a kitérő után a demokrácia és a demokratikusan szervezett államiság összetartására és cselekvőképességére irányuló kérdéshez. Minden társadalomnak, amely államilag szervezett, és így a köz számára béketeremtő- és döntéshozó egységként szolgál, szüksége van fennmaradásához és cselekvőképességéhez egy bizonyos mértékű egyetértésre az önértelmezésben és az együttélés módjában. Ez a megegyezés ilyen kérdések mentén kristályosodik ki: Kik vagyunk, hogyan éljünk együtt, hogyan akarunk együtt élni?[7] Az egyetértésnek korántsem kell átfogónak vagy totálisnak lennie, hanem sokféle differenciálódásnak engedhet teret.

Egy bizonyos minimum mértéket, valamiféle relatív közösséget azonban el kell érnie. Máshogy nem hozható létre és nem tartható fenn egy, a köz számára békét teremtő egység. Ez utóbbi a társadalomban meglévő vagy újonnan jelentkező konfliktusok, véleménykülönbségek és ellentétek erőszakmentes kezelésére utal – megbeszéléssel, vitára bocsátással, szabályozott eljárások keretében, végső soron pedig kompromisszummal vagy döntéssel, amelyeket aztán lojálisan elfogadnak és követnek. Önmagában is csodálatos jelenség, korántsem magától értetődő politikai kultúrteljesítmény, hogy egy társadalom ilyen módon, túl a családi és helyi korlátokon és kötelékeken, meg tud szerveződni béketeremtő egységként, anélkül, hogy eközben, mint cselekvő egység, akcióképtelenné válna, sőt sokkal inkább úgy, hogy döntéshozatalra való képessége fennmarad. Az emberek közötti ellentét, ellenségeskedés, agresszióra és erőszakra való készség nem egyedül a gazdasági és létérdekekben gyökeredzik, hanem az emberi gondolkodásban, a szellemi képzeteken és meggyőződésekben is, vagyis abban, ami az emberek fejében rejlik, és ami őket mentálisan

[7] Peter L. Berger: Általános elmélkedés a normatív konfliktusokról és kezelésükről (Allgemeine Betrachtung über normative Konflikte und ihre Vermittlung), in: ua.(szerk.) *A közösség határai*, Gütersloh, 1997, 586. sk.

irányítja. Éppen ezért van szükség egy olyan erőre, amely az ellentéteken és ellenségeskedéseken túl úgy köt össze és úgy hidalja át a nézetkülönbségeket, hogy mégsem bomlik meg a közbéke rendje, hanem az egyén sokkal inkább élvezheti annak védelmét. Illúzió volna úgy vélni, hogy ez az erő egyedül vagy elsődlegesen a szervezett állami hatalom és kényszer lehet, bár ezek sem jelentéktelenek.

Ezt megelőzően és emellett elengedhetetlen az összetartozásnak és az azonosságnak egyfajta tudata, valamiféle beilleszkedési készség, amely lehetővé teszi, hogy a meglévő ellentétek és érdek-összeütközések relativizálódjanak és ne hassanak gyúanyagként.[8]

Ennyiben beszélhetünk egy „mi-tudat" bizonyos formájának szükségességéről. Az ilyesféle közösség nagyobb mértékben van jelen a demokratikusan szervezett társadalmakban, mint az autoriter jellegűekben. Ez utóbbiakban a közös rend fenntartása, a konfliktuskezelés és az érdekkiegyenlítés céljából hozott döntéseket az embereknek csupán el kell fogadniuk, és mivel azokat kívülről kényszerítették rájuk, nem őket terheli a felelősség. A demokráciában ezek az emberek támogatásához kötöttek, és mint általuk meghozott vagy tőlük eredő döntések tartanak igényt elfogadottságra.

Miből is ered az ilyen azonosság? Korlátozott mértékben táplálhatják olyan racionális források is, mint a politikai és gazdasági költség-haszon kalkuláció vagy a felvilágosult önérdek. Aki ugyanis élvezni kívánja a közbéke rendjének előnyeit, nevezetesen az erőszakkal és az elnyomással szembeni védelem vagy a saját gazdasági tevékenység lehetősége és biztosítása, annak a beilleszkedésre és a meghozott döntésekhez való lojalitásra is késznek kell lennie, feltéve, ha azt akarjuk, hogy a rend fennmaradjon. Emellett és ennél erősebben közvetítik a szóban forgó azonosságot olyan pre-racionális, és nem irracionális, források, mint a meggyökeresedett mentális hagyományok, a megélt szokások és létformák, valamint mítoszok is, a vallási meggyőződések, végső soron pedig a közös nyelv és egy meghatározott kulturális tudat. Mindezek érzelmi síkon is jelentkező összetartozást és azonosságot keletkeztetnek, amely hajlamos arra, hogy valamilyen mértékben egzisztenciális jelleget is öltsön, és célba vegye az emberek értelmét és lelkét. A „sense of belonging" az, ami valamely nép, embercsoport vagy államilag egyesített és rendezett társadalom összetartását meghatározza és hordozza. Ezzel persze egyszersmind egy másoktól, más emberektől és embercsoportoktól való elhatárolás is adott. A sajátot, amelyből az összetartozás és az azonosság ered, rendre nem csupán pozitív irányból, önmagában tapasztaljuk meg, hanem másoktól való elhatárolásként is, és ettől megerősödik. Olyasvalami ez, ami több és intenzívebb, mint az emberek

[8] Hermann Heller: *Politikai demokrácia és szociális homogenitás* (Politische Demokratie und soziale Homogenität), in: uott., Összegyűjtött írások, 2. kötet, Leiden, 1971, 427. sk.

emberkénti egyenlőségéből fakadó, minden sajátosságtól és jellegtől elvonatkoztató közösség.

Összetartozás és azonosság az egyik oldalon, másság a másikon, ugyanannak az éremnek két oldala, és egymásnak megfeleltethetők. Ezzel együtt a másság nem önmagából eredően ellenséges, először nem lépi túl az egyszerű idegenség, ismeretlenség szintjét. Ugyanakkor felfokozódhat, érzelmekkel is telítődhet, és ekkor könnyen válik agresszióval átitatott idegenséggé, végső soron pedig támadó elutasítássá és ellenségességgé.

Strukturálisan szemlélve, az ilyen, önmagát egyrészről pozitívan meghatározó, másrészről negatívan elhatároló azonosság kapcsán egy társadalom *viszonylagos homogenitásáról* beszélünk. A politikai rend és a társadalmi együttélés alapját jelentő, legbensőjükben pre-racionális nézetekről és felfogásokról esik szó. Mindenesetre a homogenitás fogalma, még ha kifejezetten egy relatív homogenitás szerinti értelemben használjuk is, meglehetősen kérdéses. A fogalom – legalábbis Németországban – népi, hovatovább faji azonosságot kifejező mellékzöngére tett szert a nemzetiszocialista időkből.

És mivel Carl Schmitt írt[9] a demokrácia és a homogenitás összefüggéséről, ezért a mai politikai korrektség mércéje szerint az nem lehet igaz. Itt azonban magáról a tárgyról van szó, és ez nem tűr tilalmat a kérdésfeltevésre nézve. A modern szociológia Emile Durkheimra támaszkodva azokról a „vitánfelüliségekről" beszél, amelyek egy társadalom fermentumát alkotják.[10]

Adolf Arndt pedig, a kiváló jogász és a Német Szövetségi Gyűlés szociáldemokrata parlamenti képviselője 1949 és 1969 között, a demokráciára nézve így fogalmaz: „A demokrácia a többségi döntés rendszereként feltételezi az egyetértést abban, hogy miről nem lehet szavazni."[11]

Európa jövője kapcsán egy kétségkívül gyanú felett álló svájci hang is kifejezetten homogenitásról beszél, és azt ekként magyarázza: „Az integrálandó egységek között kapcsoknak, kötőelemeknek kell létezniük, történelmi gyökerű azonosságok, hasonlóságok kellenek, egymás kiegészítése, komplementaritás szükséges. A merőben idegent nem lehet összekötni."[12]

[9] Carl Schmitt: *A mai parlamentarizmus szellemtörténeti helyzete* (Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München és Lipcse, 1926, 14., ugyanő: *Alkotmánytan* (Verfassungslehre), München és Lipcse, 228–243.

[10] Peter L. Berger-Thomas Luckmann: *Modernitás, pluralizmus és értelmi válság. A modern ember orientációja.* (Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen.), Gütersloh, 1995, 38., 44. sk.

[11] Adolf Arndt: *Kereszténység és szabadelvű szocializmus* (Christentum und freiheitlicher Sozialismus), in: uott., Politikai beszédek és írások, Berlin/Bonn – Bad Godesberg, 1976, 128.

[12] René Rhinow: *Európa jövője az integráció és a föderalizmus metszéspontjában* (Die Zukunft Europas im Spannungsfeld von Integration und Föderalismus), in: Walter R. Schluep (szerk.): Jog, állam és politika a XX. század végén. Arnold Knoller ünnepi írás, Bern/Stuttgart/Bécs, 1993, 778.

Nos, a „viszonylagos homogenitás" önmagában még meglehetősen absztrakt fogalom. A terület, amelyet leír, többféleképpen tölthető ki és foglalható el. Sokféle homogenitásképző és -hordozó erő létezhet – a sorrend nem jelent rangsort: a vallás, illetve egy vallás egy vagy több felekezete, feltéve, hogy a felekezetek az emberi és vallási együttélés alapjai és formái tekintetében nem antagonisztikusak, hanem egymással konvergálnak. Fokozottan érvényes ez manapság a keresztény felekezetekre, míg korábban ezek erőteljesen szétválasztó, és inkább a közös homogenitást felbomlasztó hatással bírtak – Svájc történelme bőven szolgál példákkal erre nézve.[13] Egy közös néptudat. Ezt persze kisebb mértékben határozzák meg olyan természetes, például biológia adottságok, mint a nyelv, a szokások és közös tudat. De mi is tesz embercsoportot néppé?

A lényeg, mutat rá W. von Simson,[14] az, hogy ezek az emberek népként értelmezzék, és ebben más csoportoktól különbözőnek fogják fel önmagukat, hogy közös emlékeik, reményeik legyenek, hogy közösen átélt szenvedés, együtt elviselt megvetés kösse össze őket, de közös büszkeségben és talán – közös mítoszban is osztozzanak, közös hősképük legyen. Ebben az értelemben egy pre-racionálisan kikristályosodott, elevenen tartott, nemzedékről nemzedékre szálló és eközben változó kollektív tudat és emlékezet az, ami néppé tesz.

Egy nemzeti tudat, vagyis egy közös politikai öntudat politikai önállóságra irányuló akarattal egybekötve. Nemzet és nemzeti tudat nem azonos a néppel és a néptudattal, jóllehet manapság gyakran közelednek egymáshoz. A nemzeti tudat szempontjából politikai jellege a döntő, míg a néphez elegendő egy etnikai-kulturális közösségtudat és egy azon alapuló identitás.[15] A nemzet-tudat létezhet a néptudattal együtt és attól függetlenül, etnikai-kulturális népidentitásokon átívelve – itt is példaként említhetjük Svájcot.

Egy megszilárdult, mentálisan beívódott kulturális örökség egy bizonyos élet- vagy rendformára vonatkozóan, amelyet a benne élők közösként fogadnak el és adnak tovább. Tartalmában egy ilyen kulturális azonosság igencsak különböző lehet, nem korlátozódik egy bizonyos típusra. Kitűnhet például, de nem kell, hogy így legyen, a másságnak és a sokszínűségnek az emberi jogok elismerésén nyugvó tiszteletével – egy út, amely tudatos toleranciakultúrához vezet a homogenitás alapjaként.

Fontos megemlítenünk, hogy az említett erők, amelyek a viszonylagos homogenitást közvetítik, nem zárják ki egymást. Kiegészíthetik egymást, létezhetnek egymás mellett, ahogy például a közös vallás és a nép- és nemzettudat, egybefonódhatnak, mint nemrég még a vallás és a nemzettudat Lengyelországban, továbbá feszültségeket szülő viszony is fűzheti őket egymáshoz, ahogyan

[13] Lásd Andreas Heusler (5-ös számú lábjegyzet), 215–224., 228–247.

[14] Werner von Simson: *Mit jelent egy európai alkotmányban „a nép"?*, Európai jog 26, 1991, 3.

[15] Friedrich Heckmann: *Etnikai kisebbségek, nép és nemzet*, Stuttgart, 1991, 46–51.

a nemzeti eszmét és az iszlám vallást Törökországban.[16] Ha a feszültség konfliktussá válik, akkor ez legtöbbször olyan mélységet ér el, hogy homogenitásfelbomláshoz vezet és kulturális, valamint egyszersmind politikai küzdelmet idézhet elő. Másrészről a homogenitásképző erők összevisszasága azzal jár, hogy amennyiben ezen erők egyike meggyengül vagy megszűnik hatni közösségteremtő és identitásképző, illetőleg ezeket megingató funkciójában, úgy ezt az erőt bizonyos mértékben egy másik helyettesítheti.

A viszonylagos homogenitás így, amelyre egy demokratikusan és államilag szervezett társadalomnak szüksége van, nem függ egy bizonyos, ilyen azonosságot közvetítő erőtől. Ezek az erők kiegészíthetik egymást és váltakozhatnak is. Az eredmény a döntő, tekintet nélkül arra, hogy részleteiben min nyugszik.

De hogyan is keletkezik az ilyen viszonylagos homogenitás a társadalmi élet összefüggésében? Hogyan háramlik tovább, miként oldódik fel, hogyan képződik adott esetben újra és mássá?

Bizonyos mértékben eredhet azokból a „vitánfelüliségekből", amelyek egy embercsoportban jelen vannak, amelyeket gondolkodás nélkül helyeselnek és továbbhagyományoznak. Hegel teszi fel a kérdést egy helyütt jogfilozófiájában, hogy mi is az oka annak a magától értetődővé vált szokásnak, hogy éjjel biztonságban járunk-kelünk az utcán. A meghatározó, fogalmaz Hegel, „a rend alapérzete", amely mindenkit eltölt, egy jelenvaló erényesség.[17]

E vitán felül álló dolgok azonban nem minden további nélkül létezők, és nem fedik le maradéktalanul a rendelkezésre álló teret. A nemzet-tudat, valamint a népidentitás és a kulturális örökség is, ahogy láttuk, jelentős részben nem természetes, hanem mentális realitás, *tudati jelenség*. Lényegüket tekintve mindezek tudati meggyökeresedés útján keletkeznek, pontosan ezáltal lépnek fokozatosan az önállósodás útjára, hogy aztán a nemzedékek folyamában a magától értetődőség jegyeit öltsék magukra. Ilyenként azonban sem nem támadhatatlanok, sem nem egyszer s mindenkorra jelenvalók. Fejlődhetnek és változhatnak, ezen sarkallik alkalmazkodásra való képességük; megkérdőjelezhetők, félretaszíthatók, más tartalmak rakódhatnak rájuk, egészíthetik ki őket. Egyébként ez a vallásra is igaz. A vallásos hit forrása a szellem és a szív. A vallásos hit, arra a kérdésre válaszolva, hogy hogyan éljünk, vagyis az emberi létforma fémjelzőjeként, erősödhet vagy alább is hagyhat, fényét szórhatja, vagy megavasodva elenyészhet, társadalmi szemszögből elveszítheti kötőerejét és relevanciáját. A vallás ebben az esetben erőtlenné és marginálissá válik a társadalom számára, és a „magánszférában" létezhet tovább.

[16] Törökországgal kapcsolatban lásd: Serif Mardin: *Megjegyzések a törökországi normatív konfliktussal kapcsolatban*, in: P. L. Berger (szerk.): A közösség határai (7-es számú lábjegyzet), 369–379.

[17] Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *A jog filozófiájának alapjai* (Grundlinien der Philosophie des Rechts) (Gans-kiadás), 268. § záradék; meggyőző probléma-feldolgozást találunk Detlef Horsternél: *Az állami közösség a modern kor növekvő mértékű individualizációja fényében. Gondolatok Hegel „Jogfilozófiájával" kapcsolatban*, (Die staatliche Gemeinschaft angesichts der zunehmenden Individualisierung in der Moderne. Eine Besinnung auf Hegel „Rechtsphilosophie". *Az állam* (Der Staat) 31, 1992, 1. skk.

Érdemes a homogenitásközvetítő erők változásának, felülrétegződésének, feloldódásának és újraképződésének folyamatát néhány példa segítségével közelebbről is megvilágítani. Ezzel megint ahhoz a kérdéshez kanyarodunk vissza, hogy milyen hatással van a globalizáció, az európaizáció és az individualizáció a demokrácia és az államiság alapjaira.

Egyfajta szellemi-etikai pluralizmus elismerése és kiterjesztése a modern szabadságeszme megvalósítása során, ahogyan ez az egyéni alapjogokban mint szabadságjogokban testet ölt, magában rejti a vallás homogentásközvetítő erőként való elenyészésének tendenciáját. A vallás – a vallásszabadság jegyében – elveszíti általánosan kötelező erejét úgy a politikai rendre, mint a társadalmi együttélésre nézve, és a társadalom kontextusában saját normatív státusz nélküli ajánlássá válik. A közösen kötelezőnek, ami a társadalmat és az államot összetartja, szekuláris eredettel kell bírnia. Ennek kapcsán érdekes hatásösszefüggés mutatkozik meg. Az együttélés bizonyos elvei, mint szellemi-etikai és vallási területen az egyéni szabadság, olyan maguktól értetődő, így nem reflektált azonosságok talaján képződnek és tesznek szert normatív jellegre, mint amilyen például a közösség keresztény karaktere. A szóban forgó elvek aztán – egy-két nemzedéknyi időeltolódással – visszahatnak erre a közös alapra: az eleddig kötelezőből ajánlás, szabadon választható puszta lehetőség lesz, elvész eleve kötelező jellege. Ami eddig normatív alapon nyugvó magától értetődőség volt, az pusztán ténybelivé válik, és csupán közös örökségként hat tovább, mely szabadon megkérdőjelezhető: az individualizálódás először észrevétlen, de állandó ösztönzése, amely a szabadságorientáció új formáját hívja életre.

Mindennemű társadalmi és politikai rendnek kizárólag az egyéni emberi jogok irányából való megalapozása, ami napjainkban mélyen gyökerezik, ugyancsak hajlamos kötőerejükben leépíteni vagy feloldani átvett pre-racionális azonosságokat, melyek a nép és a nemzet fogalmában jutnak kifejezésre. Az emberi jogok szabadság- és függetlenedési igénye nem torpan meg ezek előtt. Sokkal inkább szembesíti őket folyamatosan a legitimáció kérdésével, és valamiféle ténybeliséggé, kötelező erő nélküli pozitivitássá fokozza le őket. Azzal a szemlélettel, hogy a nemzet, vagy a nép és a haza egyfajta szekuláris szentség, mely szükség esetén az élet feláldozását követelheti meg, többé nem lehet azonosulni.

A népidentitás és a kulturális örökség a társadalom és a társadalmi termelési formák terültén zajló változási folyamatok által is megkérdőjeleződhet vagy amorffá válhat. Az egyre inkább tért hódító, a globalizáció és europaizáció ösztönözte ipargazdasági folyamat azon szociális és kulturális létformák felbomlásához vezet, amelyek a népesség meghatározott részei, sőt tájegységek és régiók számára identitás-meghatározók voltak – példaként említsük elsőként a paraszti alapon szervezett mezőgazdaságot, mint munka- és létformát.

Az európai munkaerőpiac és a GATT szabadkereskedelmi szabályozása folytán a mezőgazdaság fokozódó tempóban áll át a hagyományos paraszti termelésről dinamikusan gyorsuló, gyári jellegű és kapitalista előállítási módra – Svájc jelenleg még maximális támogatással és vámokon alapuló elkülönüléssel igyekszik védekezni a szabad világkereskedelem mezőgazdasági termékeinek akadálytalan beáramlása és a paraszti létforma felszámolása ellen. Az elért teljesítmény a lakosság olcsó és választékban gazdag ellátása mezőgazdasági termékekkel, árnyoldal viszont a paraszti létforma, a hagyomány, (a nagymértékű földelhagyás miatt) a demográfia és az egyéni kultúra „produktív szétrombolása". Gazdasági okokra visszavezethető felszabadulás és – az életforma tekintetében – gyökértelenedés ez.[18] Vajon ellensúlyozzák-e ezt új, másféle meggyökeresedések egy városi irányultságú egyéb mobilitás-kultúrában, vagy pedig az emberek ezáltal, mentális szempontból, szálló homokká válnak?

A globalizációs folyamatok, terjedelmüktől függően, oda vezetnek, hogy az állami politika kezéből egyre inkább kicsúszik az ökonómiai, pénzügyi-gazdasági és technológiai folyamatok uralhatósága. Nem kívánatos fejleményeknek és hatásoknak vagyunk tanúi, ugyanakkor tehetetlenül állunk velük szemben, mert a korlátokat lebontó nemzetközi egyezmények kötnek bennünket, vagy mert a hatékony orvoslásra egyedül nem vagyunk képesek. Az itt végbemenő fejlődést már 150 évvel ezelőtt pontosan diagnosztizálták egy társadalomtudományos alapon álló prognózisban. Úgy fogalmaztak ebben, hogy a szóban forgó fejlődés a világpiacot kiszipolyozó jellege miatt minden ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálja. Az ipar lába alól ... kihúzta a nemzeti talajt. Az ősrégi nemzeti iparágakat ... olyan újak szorítják ki, amelyek bevezetése valamennyi civilizált nemzet számára létkérdéssé válik, olyanok, amelyek már nem hazai, hanem a legfélreesőbb helyeken található nyersanyagokat dolgoznak fel, és amelyek termékeit nem csupán az adott országon belül, hanem egyidejűleg a világ minden pontján hasznosítják. A régi és nemzeti megelégedettség és elzártság helyébe sokoldalú összekapcsolódás, a nemzetek egymástól való általános függősége lépett. És ahogy az anyagi, úgy a szellemi termelés területén is..." Ez a fejlődés, szól tovább a prognózis, valamennyi termelőeszköz gyors tökéletesedése, a végletekig akadálytalanodott kommunikáció folytán az összes ... nemzetet a civilizációba rántja. Az áruk jutányos ára a nehéztüzérség, amely minden kínai falat lerombol ... A fejlődés a burzsoá termelési mód elsajátítására kényszeríti a nemzeteket, ha nem akarnak tönkremenni."[19]

Mi a szükségszerű következménye egy ilyen fejlődésnek? A nemzeti állam, és ez időközben be is következett, elveszíti szuverenitását a fizetőeszköz, a tőkefolyamatok jóváhagyása és a vállalatközpontok, vagy általában véve a népgazdaságok tekintetében.[20]

[18] Peter Sloterdijk: *Világpiac és nyugodt szeglet. A régiók helyzetének latolgatása a tőke világprojekt keretében.* Előadás a Tele-akadémia keretében, 1996. ápr. 21., szerkesztetlen kézirat, a 22. sk.

[19] Karl Marx-Friedrich Engels: *A kommunista párt kiáltványa,* I. fejezet: „Burgeois und Proletarier", in: Marx-Engels: Válogatott írások két kötetben, I. kötet, Berlin, 1960, 27.

Ha ez tartós, és, ahogyan feltételezhető, a munkanélküliség leküzdésére is kiterjed, akkor a polgárokat eszméletvesztéshez hasonló tudatállapot keríti hatalmába, államképük, beilleszkedési és együttműködési készségük alapja megrendül.

Az emberek csalatkoznak abbéli várakozásukban, hogy az állam, mint a közbéke szavatosa, amiért hűségünkkel és adónkkal szolgáljuk, képes megragadni és a közjó jegyében kötelező erővel megoldani azokat a problémákat, amelyek a területén jelentőségre tesznek szert az emberek együttélése során. Ugyanakkor nemzetközi síkon sincs a láthatáron más politikai döntéshozó egység, amely magáénak vallaná és képes lenne megoldani ezt a feladatot – a globalizált világ részleges szabályozókra és hálózatokra hullik szét, azok pedig, akik ezekben hatalmat birtokolnak és gyakorolnak – a hatalom ugyanis, különösen a gazdasági hatalom, nem vész el – megfoghatatlanok. Fenyeget a veszély, hogy a védelem és engedelmesség alapösszefüggése, amelyre az állammal szembeni lojalitás és a patriotizmus is épül, funkcióját veszti. Hobbes-i metaforával élve: A leviatán, a külső béke, a biztonság és a szabadság megteremtésének minimumfeltétele, önmagába roskad, anélkül azonban, hogy máshol egy másik leviatánt keltene életre.

III.

Vegyük fel újra kiinduló kérdésünk fonalát. Vajon felül tud-e kerekedni demokrácia és államiság a globalizáció, az europaizáció és az individualizáció behatásai közepette? Vajon lehetséges-e, és ha igen, hogyan lehetséges szembeszállni azokkal a veszélyekkel, amelyek a demokráciát és az államiságot fenyegetik? Mindenekelőtt két aspektust kell ennek kapcsán tekintetbe vennünk: a *belső konszolidációt* és a *külső stabilizációt*.

Befelé a demokrácia és az államiság szükséges feltételeinek megőrzése jegyében az integráció erősítésének és megújításának feladata adódik. Nem azért, hogy új, uniform egység jöjjön létre, és a sokféleség megszűnjön. Sokkal inkább az a cél, hogy megannyi csoportösszefüggést, szociális-kulturális közösséget képezve és erősítve hassunk ellene az izolációnak és atomizálódásnak, továbbá hogy a társadalmon belül kibontakozó normatív különbözőségek közé hidat építsünk.

[20] Helmut Schmidt, egykori német szövetségi kancellár megállapítása, lásd a Süddeutsche Zeitung cikkét, 264. szám, 1996. nov. 15., 8.

Ezáltal esetleg megalapozható vagy elevenen tartható egyfajta azonosság a különbözőségben. A Bertelsmann Alapítvány tanulmánya, mely a pluralisztikus társadalmakon[21] belüli konfliktusról és közvetítésről szól, azzal a javaslattal él, hogy ezt az integrációt és intermediális közvetítést társadalmi intézmények és stratégiák útján valósítsuk meg. Ez egy lehetséges út, ám nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a politikai és ekként állami dimenziót sem, amely az ilyen integrációs és közvetítői erőfeszítések során jelentőségre tesz szert.

A társadalmon belüli normatív disszenzusokra, amelyek a népként vagy nemzetként való önfelfogást vagy a politikai közösségbeli létformát érintik, társadalmi síkon addig épülhetnek újabb és újabb rétegek, avagy e különbözőségek addig csupaszodhatnak, mígnem a mélyben elismertként felsejlik vagy kikristályosodik egy még általánosan kötelező, amely legbelül identitást, illetőleg viszonylagos homogenitást alapozhat meg.

E minimálisan szükséges közös kötőerő szempontjából azonban nem elegendő, hogy minden ember ember, a *genus humanum*hoz tartozó. A szóban forgó kötelék a lehető legnagyobb mértékben absztrakt marad, és az embereket nem származásuk, neveltetésük és gyökereik általi konkrét meghatározottságukban ragadja meg, hanem ezt sokkal inkább önmagán kívülre rekeszti. Ehelyütt, hogy ne essünk a téves elvontság hibájába, más irányba kell terelnünk az emberjogi gondolkodást: nem önmagában az emberlétből eredően élhetnek együtt az emberek tetszőlegesen és minden további nélkül társadalmi és politikai közösségekben, hanem az ember jogaihoz tartozik, hogy olyan társadalmi és politikai közösségben éljen, amely őt jellegében és sajátosságában karolja fel és hordozza, számára otthont nyújtani képes. Ha hiányzik vagy felbomlik az ilyen közös kötelék, akkor elkerülhetetlenné válik a politikumba való átfordulás. Az egységképző funkció ekkor az államra hull vissza, mégpedig a demokratikus államra is. Az e funkcióval való azonosulás lesz feltétele az állam béke- és döntéshozó egységként való túlélésének. A mindenkori adottságoknak megfelelően lehetséges és tanácsos a probléma föderális rendeződés útján történő megoldása. Az elsőre nem távoztatható, emberek közötti disszenzusok ezáltal relativizálódnak és enyhülnek, mivel saját kulturális-politikai működési térre tesznek szert. Az egyébként megrepedező politikai közösség így, a különbözőség elismerése folytán, mégiscsak egyben maradhat, újra integrálódhat. Ez azonban nem mindig lehetséges. Ahol nincs rá mód, ott politikai ösztönzésű aktív tudatképzés válik szükségessé, mégpedig olyan, amelyet az állam határoz meg. Integráció a pluralisztikus államban mint kormányzati feladat, hangzik Kurt Eichenberger figyelemreméltó fogalmazványának címe.[22]

[21] Peter L. Berger (szerk.): *A közösség határai.* A Bertelsmann Alapítvány Club of Rome-hoz írt jelentése, Gütersloh, 1997.

[22] Kurt Eichenberger: *Integráció a pluralisztikus államban mint kormányzati feladat* (Integration im pluralistischen Staat als Regierungsaufgabe), in: Walter R. Schulep (szerk.): *Jog, állam és politika a második évezred végén,* (12-es számú lábjegyzet), 51–63.

Egy ilyen aktivitásnak természetesen nem szabad kizárólag arra irányulnia, hogy az addig fennállót reflexió nélkül megszilárdítsa, hanem az adott helyzettől függően fel kell kutatnia és a köztudatba kell emelnie más és új azonosságokat is. A „szabadság gyermekeinek" – társadalmi és politikai – integrációja termékeny fantáziát követel meg.[23]

Általánosságban tematizálandó az iskola és a kommunikációs média jelentősége. Az iskola, mint a köz számára nyitva álló, túlnyomórészt állami oktatási intézmény, mindenkor meghatározó tényezője bizonyos emberi beidegződések és alapbeállítódások képződésének, folytonosságának, valamint ezek megváltozásának és háttérbe szorulásának is. Nem csupán a vallási, szekuláris vagy egyébként kulturálisan fémjelzett elképzelésekre érvényes ez, amelyek beállítódássá formálódnak vagy oldódnak fel, hanem ugyanígy a nép- és nemzeti tudatra, valamint annak egyediségére is.

Az iskola mindig egyszersmind a nemzet iskolája is – nem csupán Franciaországban; akkor is így van ez, ha például emberjogi alapon elfordulást igyekszik közvetíteni a nemzeti vagy etnikai-kulturális jellegtől és azonosságtól; formáló és befolyásoló ereje így vagy úgy jelen van. Az iskolában állam és társadalom találkozik egymással, az iskola az összekötő kapocs a társadalmi-intermediális és az állami-politikai meghatározottságú közvetítés között, továbbá a dialogikus és az imperatív közvetítés között is (tantervek).

Ha az iskolát immáron csak a társadalom tükörképeként fogjuk fel, amelynek kétségkívül, de nem kizárólagosan tekinthető, és ennek következtében minimalizáljuk vagy elvitatjuk nevelési feladatát, nem engedjük meg vagy a pluralizmus jegyében tiltjuk, hogy nevelési célokat fogalmazzon meg, akkor egy lényeges szelete parlagon fog heverni annak az integrációs feladatnak, amely egy demokratikusan és szabadelvűen szervezett közösség számára, és éppen egy ilyen számára, elengedhetetlen.

Emellett nem hagyhatjuk figyelmen kívül a modern kommunikációs médiát sem, különösképpen az audiovizuálisat. Hatásuk ténylegesen nevelő és tudatmeghatározó hatalomként nagyobb mértékű, mint ami a köztudatban él. Azokon a pontokon nyomulnak be, ahol a család, az iskola és a vallási közösségek mellett az igényes társadalmi eszmecsere is háttérbe szorul, és emiatt űr keletkezik. Eljött az ideje, hogy világossá tegyük, mit is jelent e média teljes felszabadítása és privatizálása, mely az üzleti érdekeknek való alárendelést és a bekapcsolási kvóták uralmát hozta magával – a társadalom integrációja vagy dezintegrációja számra, a már érintett „vitán felüliségek" részekre hullása és

[23] Ulrich Beck (19-es számú lábjegyzet) ezt messzemenőkig nyitva hagyja. A problémával kapcsolatban lásd: Peter L. Berger-Thomas Luckmann (10-es számú lábjegyzet), 63. sk.

felszámolása szempontjából, de ugyanígy a demokratikus akaratképzés alapvető, a „mediokrácia" irányába mutató megváltozásával összefüggésben is.[24]

A modernizáció folyamata, ahogy individualizálódás és globalizáció formájában tért hódít, sokféle felszabadítást hoz magával és egyre messzemenőbb lehetőségeket, esélyeket teremt. Ennek ellenpárjaként az embereknek igényük támad egy kis szelet biztonságra és eligazodásra, hogy ne röpködjenek szálóhomokként a lehetőségek talaján. Fontos, hogy új nyugvópontra leljenek az eddig megszilárdult helyén, mely fellazult és porhanyóssá lett. Az „állhatatlanság" elleni védekezés, valamiféle meggyökeresedés a cél, amelyből kiindulva a lehetőségek tárháza ésszerűen feltérképezhető és a választáshoz szükséges döntés meghozható. Nem utolsósorban ez a magyarázata annak, hogy fiatalabb emberek is oly fogékonyak az elvont ideológiák, sőt, a szélsőségek iránt, és hogy szekták állítólagos védőszárnyai alatt keresnek menedéket. Mindez csak erősödik a fiatalokra egyre inkább jellemző kilátástalansággal. Az ilyen jelenségek abban a mértékben szaporodnak, ahogyan az olyan társadalmi, politika előtti intézmények, mint a család, a szomszédság, az egyesületek – a híres „Lions", akikben Tocqueille az amerikai demokrácia összetartó erejét látta[25] – támasznyújtó és integráló erejüket elveszítik.

A szabadság, mint az ember lehetősége az ön-tudatosításra, egyik oldalon a meggyökeresedés és eligazodás, másik oldalon a választási lehetőségek és esélyek egyensúlyát előfeltételezi, melyek közül az előbbiek kötődéssel és egy darabka védettséggel töltenek el, utóbbiak pedig csaknem határtalannak tűnhetnek. A lehetőségek érzékelése és a választás közülük csak olyan bizonyosságokból kiindulva lesz a szabadság és a szabadságmegvalósítás aktusa, amelyek az egyéni helymeghatározásban segítséget nyújtanak. Ez aztán továbbformálhatja, de nem szünteti meg saját identitásunkat.

Az eddigi vélekedések és megfontolások felvetik a kérdést, hogy milyen mértékben nélkülözhetetlenek a polgári vallás elemei egy demokratikusan és államilag szervezett társadalom fennmaradása és cselekvőképessége szempontjából. Ez persze olyan vitához vezet, amelynek itt már nincs helye. Ahhoz, hogy értelmesen bocsátkozhassunk bele, először is, a meglévő többértelműségen felülemelkedve, tisztáznunk kellene a polgári vallás fogalmát, melyet alapul veszünk.[26]

Vajon vallási jelenségek és kijelentések konszenzusközpontú felkarolását értjük-e ezen nyilvános megszólalások és társadalmi-politikai rendezvények alkalmával, ami a meglévő és hozzáférhetetlennek tekintett valláshoz való értelmi

[24] Lásd ehhez Kurt Eichenberger meggyőző elméleteit: *Tömegmédia és demokrácia kapcsolata*, in: Ünnepi írás Leo Schürmannhoz, Freiburg (Svájc), 1987, a 405. sk.; azóta csak kiélezettebbé vált a helyzet.

[25] Alexis de Tocqueville: *De la Démocratie en Amérique*, 2. kötet, 2. rész, 7. fejezet.

[26] Lásd: Wolfgang Vögele: *Polgári vallás a Német Szövetségi Köztársaságban* (Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland), Gütersloh, 1994, a 215. sk.

kapcsolódást juttatja kifejezésre, és a polgárokat így vallási alapon is a társadalomhoz köti – ahogy Hermann Lübbénél[27] látjuk, vagy pedig egyfajta *religion civile*-ről van-e szó Rousseau nyomán, aki kötelezettségek tárházát állítja fel azonosságok, a viszonylagos homogenitás, megőrzése és kialakítása céljából?[28]

A külső megszilárdítás szempontjából két problémára kell választ találnunk: az egyik az államiság részekre hullása egyrészt államtalanított nemzetközi rezsimek, másrészt az EK miatt, a másik probléma pedig a demokratikus akaratképzés és döntéshozatal háttérbe szorulása, eljelentéktelenedése.

Internacionalizálódás és transznacionalizálódás formájában a globalizáció – ezt korábban már taglaltuk – töretlenül vezet az államiság részekre hullásához és az államnak, mint átfogó döntéshozó egységnek a megkérdőjeleződéséhez. Meg kell gondolni és el kell dönteni, hogy ez a folyamat mehet-e úgy tovább, ahogy eddig zajlott. Ha meg akarjuk őrizni az államiságot, akkor ellenkormányzás látszik szükségesnek a globalizáció folyamatában, mégpedig úgy, hogy az uralható terekben a politika primátusának újbóli megteremtéséért kell küzdeni. Ennek során másik – igen sürgető – kérdésként adódik, hogy napjainkban vajon megteremthető-e, megszilárdulhat-e még az államiság nemzetállami, vagy pedig már csak egy kiterjedtebb, például európai síkon.

A számtalan nemzetközi egyezmény és nemzetközi szervezet, amelyek keretében az államok különféle kötöttségeket vállaltak, egyfelől a tőkeforgalom, az árfolyamok, az árucsere és az adattranszfer világméretű felszabadulását eredményezték, és ezzel lehetővé tették a globalizált gazdasági és pénzügyi piacok kialakulását, amelyek önállósodnak. Ezek a piacok független, többé már nem szabályozható hatalmi központokká mutálódnak, és ők dirigálnak az államoknak. A szóban forgó egyezmények másfelől szabályozó instanciákat hívtak életre, például a WTO és az IMF keretében, ahol minden esetben szakértők hoznak jelentős politikai hatással bíró autonóm döntéseket, amelyeket az államok már csak végrehajtani tudnak.[29]

A WTO rendszere szerint például a géntechnikával kezelt élelmiszereket érintő kereskedelmi korlátozások lehetőségéről a WTO egyik szakértői testülete dönt, amelynek határozatai az államok számára kötelezőek. Létezhetnek olyan okok, amelyek arra késztetnek, hogy ebben a nemzetköziesedésben haladást lássunk, egy lépést a nemzetállami beszűkültségből az egyik világ felé. Egyide-

[27] Hermann Lübbe: *Vallás a felvilágosodás után* (Religion nach der Aufklärung), Graz/Bécs/Köln, 1986, 321., ehhez: W. Vögele (29-es számú lábjegyzet), 170. sk.

[28] Jean-Jacques Rousseau: *Contrat social*, 4. könyv, 8. fejezet.

[29] Lásd közelebbről: W. Hummer-F. Weiss: *A GATT-tól (47) a WTO-ig (94)*, Bécs, 1997., ugyancsak tanulságos az előkészítés alatt álló multilaterális egyezmény a beruházásokkal kapcsolatban, amely a beruházásokra vonatkozó GATT-egyezményként jelenik meg és külföldi beruházók számára állammal szembeni kereshetőségi jogot biztosít egy e célra létesített választottbíróság előtt, melynek határozata az állam számára kötelező, és ezáltal kiküszöböli, hogy állami bíróság előtt kelljen jogorvoslatot keresni.

jűleg azonban nem követelhetjük az államiság megtartását. Ehhez ugyanis hozzátartozik a politikai egységgé szervezett emberek és embercsoportok jólétét szolgáló hatáskörök összessége, valamint az ezért való összfelelősség. Természetesen eddig is léteztek közjogi szerződések, valamint belőlük eredő kötöttségek és szuverenitásbeli korlátozások az államok számára. Klasszikus példaként említhetők a kereskedelmi egyezmények és szövetségi megállapodások. A részes államok ezekben konkrétan szabályozták az egymás közötti árucserét, vagy segítségnyújtási kötelezettséget írtak elő közelebbről körülírt esetekre – legtöbbször kölcsönösségi alapon. A mostani egyezmények és szervezetek teljes szabályozási területeket felölelő, saját rezsimet hívnak életre; ez szerződéses alapjától függetlenül a csatlakozó államok fölé rendelt, anélkül azonban, hogy velük, mint egy szövetségi államban, politikai egységgé szerveződne.

Az Európai Közösségeket és a tagállamokhoz fűződő viszonyukat tekintve más jellegű a probléma, ami itt nem igényel részletes magyarázatot. Ugyanakkor ennek kapcsán is különös nyomatékkal fogalmazódik meg az államiság részekre hullásának kérdése az EK-kompetenciák állami hatáskörből való kioldódása miatt, mely anélkül megy végbe, hogy az Európai Közösségek a maguk részéről egy, a szövetségi állami egységhez hasonlítható politikai uniót alkotnának.[30]

A néptől és a polgároktól eredő demokratikus akaratképzés és döntéshozatal jelentőségvesztése magától értetődő azon nemzetközi rezsimek számára, amelyek a globalizáció során keletkeznek. Ez a jelentőségvesztés ugyanakkor, jóllehet, más formában, az Európai Közösségeknél is megmutatkozik, mégpedig kétféleképpen.[31]

Egyfelől, eredeti feladatuk és fejlődésük miatt, az Európai Közösségek igencsak adminisztratív-technokratikus struktúrával bírnak. Ez akkor is és főként akkor igaz, ha pusztán jogi közösségként jelennek meg. Jogforrásait az Európai Bizottság kezdeményezi és készíti elő, a Miniszterek Tanácsa, a tagállami kormányok képviselőinek szerve, fogadja el az Európai Parlament bizonyos mértékű közreműködése mellett. Az Európai Közösségek, mint nagymértékben bürokratikus szabályozók, egy rendeletekben és irányelvekben testet öltő normatív hálózatot hoznak létre, amely a tagállami jogrendekkel szemben elsőbbséget élvez. A polgárok úgy tekintenek rájuk, mint valami távolira, idegenre, amely föléjük rétegződik, de valahogy nem tőlük ered.

Másfelől az Európai Közösségek jelenleg nem tekinthetnek alapjukként sem egy európai népre, sem pedig és még kevésbé egy európai nemzetre. Természetesen mindkettő kialakulhat, és ehhez európai síkon elhelyezkedő intézmények, feltéve, hogy felépítésük megfelelő, hozzájárulhatnak. Jelenleg viszont

[30] E.-W. Böckenförde: *Merre halad Európa?*, Carl Friedrich von Siemens Alapítvány, 1997, 22–26., lásd továbbá ebben a kötetben: 78–81.

[31] Közelebbről: E.-W. Böckenförde (33-as számú lábjegyzet), 35–41., lásd ebben a kötetben: 89–94.

az Európai Közösségeket népek és nemzetek alkotják. Még ha erősítjük is az Európai Parlament jogosítványait, akkor sem reprezentálhatja ez a parlament azt, ami még nincs: az európai népet, és nem képezheti le azt, ami még nem létezik: egy európai politikai nyilvánosságot, amely az európai politika döntő kérdései körül, országhatárokon átívelve formálódik. Az Európai Közösségeket a demokrácia egyik formájaként tehát még pályára kell állítani, és a szervezetnek ehhez mind felépítésében, mind pedig akaratképzésében teljesen más, tudatosan föderális struktúrát kell magára öltenie. Ez persze nem zárja ki, hogy az Európai Közösségek eddigi formájukban is hatékonyak, mint ahogy a nemzetközi rezsimek sem feltétlenül nélkülözik a hatékonyságot. Mindkét síkon biztosíthatók az egyének individuális jogai, a piaci polgárok jogait illetően ez az EK-ban az Európai Bíróság által már realitássá is vált. Ami azonban ennek során megszilárdul, az valami új, valami más; struktúrájában nem idegen az ókori nagybirodalmaktól, amelyek a poliszok autonómiáját felszámolták: a bürokratikus-technikai igazgatás (az ókorban: despotikus igazgatás) immáron helyi-kulturális autonómiával (ma a gazdasági cselekvés szabadságával és a tulajdon védelmével) való összekapcsolódása számottevő súlyú politikai részvétel nélkül. Ez lenne a jövőnk?

Az alkotmányos állam fogalma és problematikája

Uralmi szervezetként és cselekvő egységként egyetlen állam sem nélkülözheti a jogi rendet és formát, ha fenn akar maradni és szert kíván tenni a szükséges mértékű legitimációra. Ahhoz, hogy az állam egységként és rendként teljesedhessen ki, kötelező erővel szabályozni és rögzíteni szükséges, hogy kit illetnek az állami felségjogok és döntési jogosítványok, ki férhet hozzá ezekhez, hogyan és milyen eljárás keretében van mód gyakorlásukra, valamint hogy mely határok között lehet az egyénekkel szemben korlátozóan és tiltóan fellépni rendeletek vagy parancsok útján.

Csak ha jogilag valamilyen mértékben rendezett, nyeri el az állam konkrét formáját és jellegét, feltéve, hogy több akar lenni puszta hatalomkoncentrációnál. Az alkotmányos állam fogalma és gondolata azonban túlmutat ezen az általános alapvető összefüggésen. Az állam és az állami élet meghatározott jogi rendjét tartja szem előtt, és ennek során az alkotmány, a jogi értelemben vett alkotmány, különös jelentőségére és funkciójára alapoz. Az ezzel kapcsolatos kérdéseket és problémákat szeretném az alábbiakban megvizsgálni. Az első fejezetben az alkotmányos állam fogalmát elemzem, a másodikban az alkotmányos állam és a szuverenitás összefüggéséről ejtek szót, a harmadikban pedig állam és alkotmány viszonyát veszem górcső alá.

AZ ALKOTMÁNYOS ÁLLAM FOGALMA

Az alkotmányos állam fogalma a kései 18. és 19. század (polgári) alkotmányos mozgalmára vezethető vissza. A fogalom, politikai fogalomként is, az abszolutizmussal száll szembe, ellene irányul, és azt a célt juttatja kifejezésre, hogy az állami hatalom szervezetét és gyakorlását ne csupán olyan belső szabályok kössék meg, amelyek egy technikai értelemben vett rendet teremtenek. Sokkal inkább szükséges az államhatalmat lefektetett, kétoldalúan kötelező

erejű joghoz kötni, amely hatalomkorlátozást és felelősséget teremt, továbbá biztosítja a szabadságot.

Ennek során persze többféle értelemben és különböző jogi következtetésekre jutva beszélünk alkotmányos államról.

Formális értelemben alkotmányos állam minden állam, ahol jogi alkotmány létezik és van érvényben, a jogi alkotmányt írott alkotmányként felfogva. E megközelítés szerint az alkotmányos állam jogilag döntő ismérve, hogy az állami hatalom gyakorlását, függetlenül attól, hogy ki e hatalom letéteményese, rögzített formák, eljárások kötik, és ezáltal az állami hatalomgyakorlás egy törvényes rend keretei közé, egyfajta nyilvános felelősségi viszonyba illeszkedik.

Ezáltal „konstitucionalitás" jön létre. E konstitucionalitás az állami cselekvést mérséklő, számára korlátokat szabó momentumként hat, és e hatása mind az uralkodói, mind pedig a demokratikus abszolutizmussal szemben érvényesül. Független az államformától, és ugyanígy független az alkotmányozó hatalom letéteményesétől is. Ebben az értelemben az alkotmányos államba való átmenet az európai kontinensen először az 1791-es francia alkotmánnyal ment végbe. Németországban a folyamat a 19. század folyamán zajlott le az önálló német államok (monarchikus-konstitucionális) alkotmányainak hatályba lépésével, valamint az Északnémet Szövetség (1867) és a bismarcki birodalom (1871) alkotmányának megszületésével. Az így megvalósult „konstitucionalitást" aztán megőrizték a demokráciába való 1918/19-es átmenet során: a konstitucionális monarchiát nem abszolút demokrácia követte, hanem egy ugyancsak *konstitucionális* demokrácia, amely a weimari alkotmányban öltött testet.

A formális értelemben vett alkotmányos állam hatékonysága ahhoz kötött, hogy vannak-e olyan biztosítékok vagy szankciók, amelyek a fennálló alkotmány betartását garantálják. Egyedül ezáltal nyeri el az alkotmány ténylegesen is a tőle megkövetelt, kétoldalúan kötelező jelleget. E garanciák közül a legfontosabb a már Kant által áhított „tollszabadságban"[1], vagyis a szabad sajtó és közvélemény lehetőségében rejlik. Ha ez eleven és támaszra lel a köztudatban, akkor a fenyegető következmények miatt politikailag-gyakorlatilag lehetetlenné teszi az alkotmány figyelmen kívül hagyását.

További alkotmányon belüli garancia volt a 19. században főként az uralkodói aktusok miniszteri ellenjegyzésének intézménye és a parlament előtti miniszteri felelősség, továbbá magának a népképviseletnek a részvételi és ellenőrzési jogköre, különösen költségvetési jogosítványa. A garancia ma elsődlegesen a kiépült alkotmánybíróságban ölt testet. Ha hiányoznak az ilyen garanciák, akkor a lefektetett alkotmány könnyen elveszíti (kétoldalúan) kötelező erejét és érvényét. Ebben az esetben nem lesz több, mint puszta szemantikus alkotmány. Ez pedig, Karl Löwenstein plasztikus megfogalmazásával élve, nem méretre szabott ruha az állam számára, amelyet emez a valóságban is visel, hanem puszta jelmez.[2]

[1] Immanuell Kant: *A közbeszédről. Ez elméletben helyes lehet, a gyakorlat számára viszont értéktelen,* II. in: ugyanott: *Művek,* Weischedel kiadásában, 6. kötet, Darmstadt, 1964, a 161. sk.

Tipikusan ilyen szemantikus alkotmánnyal rendelkezett 1989/90-ig a keleti blokk legtöbb állama, különösen az NDK. Ezen alkotmányok formális garanciarendszere és normatív jogállami külszíne a gyakorlatban igencsak kiüresedett, anélkül, hogy ezzel szemben bármiféle kontrolleszköz, nemhogy jogsegély állt volna rendelkezésre.

Emellett az alkotmányos állam fogalmát egy szűkebb, *materiális értelemben* is használjuk. Az alkotmány eszerint nem csupán az állami uralmat formáló és korlátozó momentum, hanem sokkal inkább eleve ő maga teremti meg az államhatalom gyakorlásának előfeltételét. „Legfőbb törvényként" érvényesül, mely az államot, az állam uralmi és döntéshozó hatalmának minden formáját eredendően létrehívja.

Az így felfogott alkotmányos állam jogi ismertetőjegye, hogy immáron nélkülözi azt az instanciát, amely, mint ilyen, a szuverenitás letéteményesének lenne tekinthető. Minden állami szerv alárendelt az alkotmánynak, vagyis *pouvoir constitué.* Az állami szerveket csupán azok a kompetenciák és jogosítványok illetik meg, amelyeket számukra az alkotmány biztosít. Nem csupán a végrehajtó szervekre igaz ez, hanem a törvényhozó hatalom szerveire is. És maga a nép sem az alkotmány uraként jelenik meg, még akkor sem, ha az állam demokratikusan szervezett. A nép is csupán az alkotmányon belül lép színre olyan orgánumként, amely meghatározott és kifejezetten hozzá rendelt jogosítványokkal rendelkezik például a népképviselet megválasztása és adott esetben a népszavazás vagy népi kezdeményezés kapcsán.

Szuverén egyedül, ha egyáltalán valami, akkor maga az alkotmány. Éppen e minőségében, mint szuverén alkotmány jelenik meg a hatalomszabályozás és szabadságmegóvás jelszavaként. Az alkotmányos állam fogalma nem csupán elméleti koncepció, hanem gyakorlati kihatásai is vannak.

Az állami tevékenység minden formájával, és nem csupán az ún. beavatkozó, az egyének számára terhes intézkedésekkel szemben követelmény az alkotmányra való visszavezethetőség. Az állami intézkedéshez felhatalmazó, de legalábbis megengedő alkotmányjogi jogcím szükséges. Mindennemű állami tényked essel szemben az *alkotmányos* fenntartás elve érvényesül. Ez más, mint a törvényi fenntartás elve.

E koncepció szerint például a végrehajtó hatalom cselekvési jogosítványait a szolgáltató közigazgatás területén még nem alapozza meg önmagában az,

[2] A „szemantikus alkotmány" fogalmát először Karl Löwenstein kristályosította ki az *Alkotmányjog és alkotmányos valóság* című 1952-es értekezésében; vesd össze: Államszociológiai tanulmányok, Tübingen, 1961, 448.

hogy ez a cselekvés nem esik a törvényes beavatkozási felhatalmazás jogállami fenntartása alá. Sokkal inkább van szükség felhatalmazási alapra vagy cselekvési megbízásra magában az alkotmányban. A német alaptörvényben a 20. cikk (2) és (3) bekezdését tekintjük ilyennek.

Egyetlen állami szerv sem folyamodhat alkotmány előtti vagy alkotmányon kívüli jogosítványokhoz arra hivatkozva, hogy ő maga egyben a szuverén megtestesítője. Ilyen jogosítványok a materiális értelemben vett alkotmányos államban nem léteznek. Különösen igaz ez bizonyos szervek szükségállapot vagy rendkívüli állapot idején gyakorolható jogosítványaira. Ha egy adott szervhez nincsenek ilyen jogosítványok kifejezetten hozzárendelve, akkor azok – az alkotmányos állam szemszögéből nézve – nem is illetik meg. Sem valamiféle alkotmányfeletti szükségállapotra, sem pedig egy íratlan szükségállapoti alkotmányjogra való hivatkozás nem megengedett.

Az alkotmányos államnak ez a szűkebb, materiális fogalma két különböző szellemi-politikai tőről fakad. Egyik gyökere a *common law*-hagyomány, ahogyan főként az Egyesült Államokban elterjedt. Ettől a hagyománytól a szuverenitásgondolat, amennyiben az befelé is irányul, teljes egészében idegen. Eszerint állami területen csak meghatározott erők és funkciók léteznek. Ezek az érvényes jogból, illetve az alkotmányból vezethetők le és ebben is találják meg korlátaikat. Együttesen alkotják a „governmentet", a kormányzó hatalmat tágabb értelemben. Mindennek elméleti alapját John Locke teremtette meg. Locke az összes „power"-t, a törvényhozó hatalom *supreme power*-jét is, „delegated" és „fiduciary" powerként fogja fel. A néphez, mint az elidegeníthetetlen *constitutive power* letéteményeséhez ezeket egyfajta bizalmi felhatalmazotti („trusteeship") viszony fűzi. Ebből következően működésük a „preservation of property"-re, a szabadság és a tulajdon szavatolására korlátozódik, vagyis arra, ami általában véve az államalapításnak is fő célja.[3] A másik gyökér a németországi polgári alkotmányossági mozgalomig vezet vissza. Ez egyszerre célozta az állami hatalom *egyedüli* letéteményeseként megjelenő monarcha szuverenitásának korlátozását és meghaladását. A helyébe azonban nem a nép szuverenitásának kell lépnie, hanem a királyság és a népszabadság szerves összekapcsolódásának az állam magasabb egységében, ahogy arra többek között Otto von Gierke is utalt.[4] A német konstitucionális monarchia alkotmányos helyzetének ez felelt

[3] Lásd: John Locke, *Two treatises on Government*, II, 124. §-tól, 138, 149.
A common-law-hagyomány és a lockes-i elmélet befolyásáról az amerikai Függetlenségi Nyilatkozatra és az Egyesült Államok 1787. évi alkotmányára, vö. Otto Voßler: *Tanulmányok az Emberi Jogok Nyilatkozatának történetéről* (Studien zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte), in: Schnur (szerk.), *Az Emberi Jogok Nyilatkozatának történetéről*, 1964, a 167. sk.; W. Gough: *The Social Contract*, második kiadás, Oxford, 1957., 230. sk.

[4] Otto v. Gierke: *A német egyesülési jog* (Deutsche Genossenschaftsrecht), I. kötet, 1868, 833., uő. *A germán államgondolat* (Der germanische Staatsgedanke), 1919, 7. sk., a további összefüggések kapcsán lásd Helmut Quaritsch alapvetését Állam és szuverenitás (Staat und Souverenität) címmel, Frankfurt, 1970, 471–505.

meg. A szuverenitás kérdését ugyanis a monarchia egy permanens kompromisszum révén hagyta megválaszolatlanul. A királyság és a népszabadság szerves összekapcsolódását úgy kívánták megvalósítani, hogy mind az uralkodót, mind pedig a népet az alkotmánynak rendelték alá. Mindkettőt az egységes államszemélyiség „szerveiként" fogták fel, melyek hatásköreiket eredendően az alkotmányból vezették le. Ugyanakkor az alkotmány a mindkettejüknél magasabban elhelyezkedő egység, a szerves államszemélyiség kifejeződése volt. Éppen ezt az államszemélyiséget, vagyis a szervezett állami cselekvő egységet nyilvánították az uralkodó vagy a nép helyett a szuverenitás letéteményesévé. De mit is jelent ez? Az állami cselekvő egység, miként az ún. államszemélyiség is, csak szervek képében és szervek által válhat tevőlegessé, és nem azoktól függetlenül akcióképes. Tehát a szuverenitást vagy ezen szervek valamelyikéhez telepítjük, ezt próbálják meg a „szervszuverenitás" fogalma révén összhangba hozni a koncepcióval, vagy pedig a szuverenitást az állami szervezetből – jogi értelemben – száműzni kell.

Ahogy láttuk, a materiális alkotmányos állam fogalmában a polgári alkotmányossági mozgalom hatalmi szabályozó és szabadságposztulátuma egy speciális rendező eszmévé kristályosodott. A fogalom a 19. században az alkotmányos monarchiának a monarcha terhére történő átalakítására irányult. Ez utóbbit állami szervként fogták fel, megfosztva ezzel szuverén jogállásától és teljhatalmától. A demokráciába való átmenet során ez az alkotmányos állam fogalom más irányban tett szert aktuális politikai és jogi jelentéstartalomra. E körben úgy alkalmazták, hogy a népképviselet nem az uralkodó helyét foglalta el „az alkotmány uraként" és a szuverenitásigényből eredő teljhatalom letéteményeseként, hanem eleve egy olyan szerv jogállását öltötte magára, amely kizárólag a számára kifejezetten fenntartott hatáskörökkel rendelkezik. Ezzel a demokráciát mintegy becsatornázták az alkotmányos államba és egyszersmind akadályt gördítettek (egy esetlegesen fenyegető) parlamentszuverenitás elé.[5] A materiális alkotmányos állam fogalma ezen túlmenően elméleti alapot teremtett és teremt az alkotmánymódosító hatáskörök immanens korlátaival foglalkozó tan számára. E tan, mint ismeretes, fontos szerepet játszott a weimari alkotmány 76. cikkének interpretációjában, és az alkotmányozó parlamenti tanács az alaptörvény 79. cikk (3) bekezdésébe kifejezetten is átemelte. A demokratikus szemszögből adódó ellenvetésektől eltekintve, belső logikáját az elmélet az alkotmányos állammal kapcsolatos ama gondolatból meríti, hogy az alkotmánynak alárendelt és hatásköreit az alkotmányból merítő egyetlen szerv sem hajthatja uralma alá magát az alkotmányt egyik pillanatról a másikra.

[5] E hatásmechanizmussal összefüggésben lásd Erich Kaufmann 1920-ban megjelent írását Állami bíróság és vizsgálóbizottság (Untersuchungsausschuß und Staatsgerichtshof) címmel, in: uő. Összegyűjtött írások (Gesammelte Schriften), I. kötet, 309., 312. sk., 317. sk.

ALKOTMÁNYOS ÁLLAM ÉS SZUVERENITÁS

A materiális alkotmányos állam koncepciója, mint láttuk, felveti a kérdést, hogy milyen viszony fűzi egymáshoz az alkotmányos államot és a szuverenitást. E koncepció alkalmas arra, hogy eltüntesse a szuverenitást, mint olyat. A szuverenitás kérdése csak az alkotmány keletkezésekor merül fel, mégpedig úgy, hogy ki az alkotmányozó hatalom letéteményese, aki az alkotmányt legitimációval és az érvényre jutás igényével ruházza fel. Amikor azonban az alkotmány már érvénybe lépett, akkor a szuverenitásnak bizonyos mértékben rá kell háramolnia.[6] A szuverén – az uralkodó vagy a nép – az alkotmányozás során feladja önmagát és elhal. Az állam egysége és rendje ezután egyedül az egyes állami szervek hatásköri keretek közt zajló együttműködéséből, vagyis az alkotmány követéséből fakad. Az alkotmány bizonyos értelemben önhordózóvá lesz, magának az államnak válik alapjává és feltételévé. Az állam csupán az alkotmányjogilag szabályozott kompetenciák és hatáskörök formájában jelenik meg, de semmiképpen sem az államhatalom egyik letéteményesének, mint a legfőbb teljhatalom birtokosának képében. Ez a koncepció akkor nyeri el végső kiteljesedését, amikor az alkotmányba megváltoztathatatlansági klauzulák kerülnek, miként ez az Alaptörvény 79. cikk (3) bekezdésével meg is történt. Innentől nem az állami hatalom egyik letéteményese legitimálja az alkotmányt és dönt alapvető megváltoztatásáról vagy hatályon kívül helyezéséről, hanem a lényegi tartalmát tekintve jogilag érinthetetlen alkotmány határozza meg, hogy a „szuverén" mely politikai célkitűzései legitimek.

Az alkotmány szuverenitásának gondolata azonban csupán látszólag logikus, és ez a látszat addig marad fenn, amíg az államon belül komoly konfliktus nem támad és az alkotmány tartalma vagy érvénye problematikussá nem válik. Amint azonban valós konfliktus támad az alkotmány által szabályozott térben, rögtön felmerül a nem csupán ténybeli, hanem jogilag is jelentős kérdés, hogy az alkotmány tartalmával és alkalmazásával kapcsolatban kié is az utolsó szó, és ki jogosult neki érvényt szerezni. Arra keressük tehát a választ, hogy ki a végső és legfőbb hatalmi instancia az államon belül. Erről az instanciáról egyetlen olyan állam sem mondhat le, amely béketeremtő és cselekvő egységként kíván fennmaradni. Ha az alkotmány tartalmaz megfelelő szabályozást, vagyis ha maga jelöli ki a legfőbb és végső soron döntő instanciát egy ilyen konfliktushelyzetre nézve, akkor ezzel a szuverenitás letéteményesére és egyszersmind önmagán túlra mutat. Önkéntelenül eszünkbe ötlik erről Carl Schmitt megállapítása: „Szuverén az, aki a rendkívüli állapotról dönt."[7] De ettől függetlenül

[6] Határozottan erre hajlik pl. Martin Kriele is *Bevezetés az államtanba* (Einführung in die Staatslehre) című művében, Hamburg, 1975, 28., 57. sk.

[7] Carl Schmitt: *Politikai teológia. Négy fejezet a szuverenitás tanáról* (Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souverenität), 2. kiadás, 1934, 11.

is: akit megillet azon alkotmányos hatáskör, amely magában foglalja a végső szó kimondásának jogát az alkotmány tartalmára és alkalmazására nézve, az konfliktushelyzetben nem csupán szolgálója, hanem ura is az alkotmánynak. Ebben áll mindennemű alkotmánybíráskodás, vagy az alkotmány feletti őrködés alapproblematikája.

Azzal, hogy az alkotmány ilyen rendelkezést nem tartalmaz, még nem söpörhetjük szőnyeg alá a problémát. Minden komolyabb konfliktusnál igényt fog formálni valamely alkotmányos szerv, hovatovább egy, az alkotmányba nem integrált politikai tényező arra, hogy ő maga lehessen az alkotmány tartalmát és alkalmazását érintő kötelező erejű, végső döntés meghozatalára jogosult instancia. Ha ez a szerv vagy instancia eközben egy meglévő vagy ad hoc módon keletkező legitimitásra támaszkodhat, avagy akaratát egyéb módon képes érvényre juttatni, akkor a szuverenitás (új) letéteményeseként, de legalábbis képviselőjeként jelenik meg.

Az alkotmány szuverenitásának gondolata, mely szoros összeköttetésben áll a materiális alkotmányos állam fogalmával, végső soron azért marad fikció, mert egyetlen norma sem képes önmagát végrehajtani vagy alkalmazni. Gyakorlati hatása tehát nem az, hogy a szuverenitás eltűnik, illetőleg hogy azt az alkotmány helyettesítené vagy feloldaná. A szuverenitás potenciálisan fennmarad, és konkrét letéteményesét, melyre mindenkor szüksége van, abban az instanciában leli meg, amely konfliktushelyzetben hatékonyan képes végső és kötelező erejű döntést hozni az alkotmány tartalmáról és alkalmazásáról. Ez a képesség egy alkotmányjogi hatáskör és annak értelmezése alapján teremtődhet meg. Ha mindezek hiányoznak, akkor a tényleges és sikeres fellépés vezethet ilyen eredményre.

Azzal tehát, hogy visszanyúlunk az alkotmányos állam fogalmához és princípiumához, korántsem kerülhetjük ki a kérdést, hogy mi is az államban a legfőbb autoritás vagy hatalom, és ez mindaddig így marad, amíg elviekben az állam hatalmi, döntéshozó és béketeremtő egységként fennállni képes. A 19. század dilemmája abban összegződött, hogy király vagy nép, vagyis hogy uralkodói, avagy népszuverenitás. A demokráciában ez a kérdés elvileg a nép, illetőleg a közvetlen népképviselet javára dőlt el. Az alkotmányos állam princípiuma mostanra megint csak elbizonytalanít, különösen, ha az alkotmány olyan széles körű alkotmánybíráskodást honosít meg, amelynek a törvények alkotmányszerűségéről és a megengedhető alkotmánymódosítás korlátairól kell végső soron és kötelező érvénnyel döntenie. Egy újabb pályázó lép tehát a porondra, éspedig nem az alkotmányon kívül, hanem annak talaján. Konfliktushelyzetben minden azon múlik, hogy ki tud erősebb demokratikus legitimitásra és autoritásra támaszkodni, és ekként a népszuverenitás képviselőjeként fellépni. Itt tarthat számot érdeklődésünkre, hogy a kiforrott demokratikus hagyományokkal rendelkező államok némelyike, mint például Svájc, Nagy-Britannia,

Dánia és Svédország, egyáltalán nem rendelkezik olyan alkotmánybíráskodással, amely a törvényhozót, vagyis konkrétan a népet és a közvetlen népképviseletet az alkotmány betartása szempontjából ellenőrizné. Ez mindaddig logikusnak is tűnik, amíg a népszuverenitásba és a népképviseletbe, mint a nép reprezentációjába vetett hit töretlenül tartja magát.

ÁLLAM ÉS ALKOTMÁNY

Ahhoz, hogy el tudjuk képzelni a materiális alkotmányos államot, állam és alkotmány viszonyával kapcsolatban speciális szemléletmódra van szükségünk. Abból kell kiindulni, hogy az államot, mint politikai és cselekvő egységet az alkotmány keletkezteti és konstituálja, nem pedig az alkotmány feltételezi az államot, mint politikai egységet, hogy aztán formát és megjelenést kölcsönözzön neki. Állam és alkotmány viszonyának ilyetén meghatározása ugyanakkor a politikai-szociális valóság alapvető ismérveit hagyja figyelmen kívül. Ez a megközelítés egy normativisztikus redukció kifejeződése.

Állam és alkotmány viszonyának ez a meghatározása a demokratikus alkotmányelmélet számára kézenfekvő. A teória kiindulási posztulátuma ugyanis az, hogy az állam minden uralmi és döntéshozó hatalma kizárólag a népen alapulhat és belőle vezetendő le. Következésképpen az állami döntéshozó egység és uralmi rend csak az uralmi és döntéshozói jogosítványok alkotmány útján megvalósuló kimunkálása és szerves elosztása révén jöhet létre és fejtheti ki hatását – „avant la constitution c'est ne pas rien". Ez az érvelés az államra és az alkotmányra vonatkozó demokratikus legitimációs elmélet keretei közt helytálló, de csakis egy ilyen elmélet keretei közt. Az argumentáció révén megmutatkozik, hogy – az egyenlőség és az eredendő uratlanság demokratikus posztulátumát elfogadva – milyennek gondoljuk, hogyan konstruáljuk meg és egymással miféle viszonyba állítsuk az államot és az alkotmányt a demokratikus princípiummal való összhang megteremtése érdekében. Ugyanakkor megdől ez az érvelés annyiban, amennyiben az állam és az alkotmány keletkezésének és fennállásának valóságát, reális feltételeit igyekszik alátámasztani. Ekkor ugyanis nem vesz tudomást arról, hogy a politikai-szociális valóságban az emberek között soha nem létezhet reális élet- és rendösszefüggés tényleges hatalmi viszonyok és alá-, fölérendeltségi kapcsolatok nélkül, és ez már mindenféle jogi alkotmányokat megelőzően is így volt.

Minden államra, így a demokratikusan szervezettre is érvényes, hogy az államot, mint hatalmi, döntéshozó és béketeremtő egységet nem a jogi alkotmány

hívja létre és keletkezteti, hanem az állam az alkotmányt éppen hogy megelőzi.[8] A konkrét jogi alkotmány az állami egység közelebbi szervezetét jeleníti meg. Mindez az alábbiakból következik. Ha egy alkotmányt megvitatnak, rögzítenek és alkalmaznak, akkor ez azt feltételezi, hogy valamiféle politikai egység, azon belül pedig egy viszonylagos, bár lehet, hogy ingatag békeállapot már létezik. Csak ez teszi ugyanis lehetővé az alkotmány megvitatását, rögzítését, majd pedig alkalmazását. Egy valamilyen mértékben strukturált, alapjaiban szervezett, kifelé zárt egységnek már csak azért is léteznie kell, hogy ismert legyen vagy meg lehessen határozni, hogy ki jogosult az alkotmányozásban való részvételre, legyen szó az alkotmány megvitatásáról vagy hatályba léptetéséről. A nép alkotmányozó hatalma nem válhat tevőlegessé anélkül, hogy a nép, mint kézzel fogható politikai egység ne lenne megragadható egy szervezett hatásösszefüggés részeként, és hogy emberek hovatartozáson alapuló csoportja ne jelenne meg immáron államnépként. Minden más elképzelés óhatatlanul abba a körbe vezet, hogy egyrészről az államnép (mint meglévő egység) szentesíti az alkotmányt, másrészről pedig csak magával az alkotmánnyal válik egységgé az államnép.[9] Az elmúlt két évtized nagy állami átrendeződései és alkotmányos viharai rendre ezt a felismerést igazolják. A forradalmi áttörést követően mind Portugáliában (1974/74), mind Iránban (1979) az állami-politikai rend konszolidálása volt az első lépés (lényegtelen, hogy milyen eszközökkel), és csak ezt követően került sor alkotmányok kidolgozására, ilyenekről való döntéshozatalra. A dél-amerikai államok katonai diktatúráira ugyanez jellemző: (forradalmi) államcsínnyel átvették az állami hatalmi pozíciókat, és hatályon kívül helyezték az addigi alkotmányt. Miután az állami rend (a katonaság felfogása szerint) kellőképpen megszilárdult, választásokra és alkotmányok elfogadására, hatályba léptetésére került sor. Már a weimari alkotmány is e modell szerint jött létre: a monarchia felszámolását követően először a népmegbízottak tanácsának alkotmány nélküli „szuverén diktatúrája" fejlődött ki. Ebert vezetése alatt a tanács – a legfőbb hadvezetés közreműködésével – hellyel közzel stabilizálta az állami-politikai rendet és a birodalom egységét, majd nemzetgyűlési választásokat írt ki, hogy az ily módon létrejött nemzetgyűlés 1919 februárjában elfogadhassa az átmeneti hatalomgyakorlásról szóló törvényt, mint szükségalkotmányt, míg végül 1919. augusztus 11-én hatályba léphetett a weimari alkotmány.[10] Ugyanígy ment végbe Lengyelországban 1988-ban és az NDK-

[8] Ezzel csak részben ért egyet Állam és alkotmány című írásában Josef Isensee, in: Isensee-Kirchhof (szerk.), *Az NSZK államjogának kézikönyve* (Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland), 1. kötet, 1987, 13. §, 592. sk., aki inkább állam és alkotmány jogi egysége felé hajlik.

[9] Helytállóan elemzését adja ennek Udo Steiner *Alkotmányozás és a nép alkotmányozó hatalma* (Verfassungsgebung und verfassungsgebende Gewalt des Volkes) című művében, Berlin, 1966, 34–36.

[10] Az egyes szakaszokat részletesen E .R. Huber mutatta be *Német alkotmánytörténet 1789-től* (Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789) című munkájában, 5. kötet, Stuttgart 1978, 726. sk., 777. sk., 1077. sk.

ban 1989/90 telén az alkotmányos áttörés a fennálló állam keretei közt, anélkül, hogy az államot felszámolták, vagy újrakonstituálták volna: a SED („Nemzeti Front") képviseleti monopólium iránti igényének alkotmánymódosítással szabtak gátat; az 1990. március 18-án megtartott szabad választásokon az NDK polgárai *pouvoir constituant*jukkal élve törölték az NDK addigi alkotmányának alapvető rendelkezéseit, majd pedig a formális váz, mint többször módosított rendező statútum további fenntartásáról döntöttek.[11] Az sem kifogásolható, ha a konkrét esetben, például egy állam sikeres szétválást követő újjáalakulásakor az állam és az alkotmány létrejötte időben közel esik egymáshoz, sőt akár egybe is mosódik. Ez történt például, amikor a Belga Királyság 1830-ban elszakadt az Egyesült Hollandiától. A végbement szétesésben, illetőleg megszilárdulásban itt is az a politikai egységképződés előlegeződik meg, amely a (talán egyidőben) elfogadott alkotmányban támogatandóként jelenik meg.

Az alkotmány feladata és funkciója az államhoz fűződő viszonyát tekintve abban áll, hogy az alkotmány az államot meghatározott módon strukturálja, szervezi, cselekvési terében korlátozza, ezáltal pedig egyszersmind legitimálja és stabilizálja is. Ennek előrehaladott kiformálódása az állam fennmaradása szempontjából szükséges, ugyanis az állam nem egyszer és mindenkorra megszilárdult képződményként van jelen, mely független az egyénektől, valamint azok betagozódásra és cselekvésre való hajlandóságától. Cselekvő és hatóegységként az államnak folyamatos igazolásra és reprodukcióra van szüksége az őt alkotó emberek cselekedeteiben és cselekedetei által. Ebben pedig csak akkor lehet része tartósan, ha eleve adott egy tagoló és valahogyan strukturált rend, mely egyértelmű elvek mentén, a forma, az eljárás és az ellenőrzés kötöttsége révén valamiképp legitimálja magát az egyének és a nép körében élő szabadságtudattal, jogelvekkel szemben.[12]

Ilyen értelemben az állam valóban feltétele az állam tartós fennmaradásának. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az állam megelőzné az állam politikai egységét, és azt maga hívná létre.

Állam és alkotmány egymással való azonosítása nem csupán államelméleti, de jogi szempontból sem lehet kiindulópont. Helytelen az a vélekedés, miszerint állam vagy állami egység egyáltalán nem létezhet a jogi értelemben vett alkotmányt megelőzően, az alkotmány mellett, vagy éppen azon kívül. Ez először is akkor mutatkozik meg, amikor felmerül az állam folytonosságának kérdése alkotmányváltás vagy az alkotmány eltörlése esetén. A kérdés eleve csak akkor tehető fel, ha az állam több és más, mint az alkotmány szülöttje. Ha csupán ennyi lenne, akkor az érvényes jogi alkotmány eltörlése forradalmi úton

[11] Mindennek részletes lefolyásáról lásd: Thomas Würtenberger: *Az NDK alkotmánya a forradalom és a csatlakozás közötti időszakban* (Die Verfassung der DDR zwischen Revolution und Beitritt), in: Isensse-Kirchhof (8-as lábjegyzet), 8. kötet, 101. sk.

[12] Lásd: Hermann Heller: *Államtan* (Staatslehre), 3. kiadás, Leyden, 1971, 190. sk., 253. sk.

eo ipso az állam végét is jelentené. Ebben az esetben a német állam 1918-ban és 1933-ban is, de 1945-ben biztosan aláhanyatlott volna, a lengyel államnak pedig valószínűleg ugyanez lett volna a sorsa 1988-ban. Másodsorban mindez abban is megmutatkozik, hogy állam és alkotmány között – mindig az adott viszonyoktól függően – könnyen feszültség támadhat.

Az érvényes jogi alkotmány – azzal a mércével mérve, hogy az állam fennmaradása mitől függ egy adott helyzetben – objektíve elégtelennek bizonyulhat, ha például a vezető szervek felállításának módját (választójog) és az érvényes döntéshozatalhoz szükséges eljárási szabályokat úgy állapítja meg, hogy az államnak, mint cselekvő egységnek a döntéshozatalra való képessége a továbbiakban nem marad fenn. Az alkotmány akár még az állami egységet is veszélyeztetheti, ha mondjuk rendezőelvében és alapvető rendelkezéseiben képtelen konszenzusra jutni, és legalitása, legitimációja széthullik. Az ilyen helyzetek államjogi határesetekként öltenek testet. Nem jelenti a probléma megoldását, ha nem létezőnek nyilvánítjuk csak azért, mert az alkotmányon kívül helyezkedik el. Ha ténylegesen előáll ez a helyzet, és nem lehetünk úrra rajta egészen vagy kielégítő mértékben az alkotmány szerinti módon és eszközökkel, akkor elodázhatatlanná válik a kérdés, hogy mi is a teendő állam és alkotmány szétesése kapcsán. Kérdés, hogy az állami egység szempontjából a konkrét alkotmány-e a „legfőbb érték", még akkor is, ha az állam emiatt felbomlik, vagy agóniába süllyed, vagy pedig joga van az állami egységnek a fennmaradáshoz a konkrét jogi alkotmány mellett, vagy attól függetlenül is? Úgy tűnik, hogy erre a kérdésre államjogilag már nem adható válasz, mert az államjog itt közvetlenül politikai jelleget öltene. Azt, hogy ez valóban így van-e, tegyük most inkább félre.[13] Már ennek a kérdésnek, mint államjogi problémának az értelmes reflexiója is olyan gondolkodást feltételez, amely nem utasítja el magától a konkrét alkotmány lehetőségének feltételeire irányuló vizsgálatot, és amely nem tagadja jog és hatalom, jog és állam végső soron dialektikus viszonyát. Ha ezzel szemben az államot egyedül a jog és alkotmány irányából próbáljuk megérteni, ahogyan ez a Szövetségi Köztársaságban 1945 után uralkodóvá vált, akkor az eredmény egy introvertált jogállami gondolkodás lesz.[14] Ez a fajta gondolkodás a szóban forgó problémát nem létezőnek, vagy álproblémának fogja nyilvánítani. Azt pedig, hogy ilyen kérdések esetében egyáltalán nem lehet szó álproblémáról, a 20. század német alkotmánytörténetéből merített fontos példa mutatja meg. Friedrich Ebert, első birodalmi elnök, német patrióta, a következőképpen nyilatkozott a weimari alkotmány első válságakor,

[13] A weimari köztársaság utolsó időszakában ez a probléma „állami rendkívüli jogrend" címszó alatt képezte vita tárgyát.

[14] Lásd: Ernst Forsthoff: *Az introvertált jogállam és elhelyezkedése* (Der introvertierte Rechtsstaat und seine Verortung); in: uő: *A változó jogállam* (Rechtsstaat im Wandel), 2. kiadás, München, 1976, a 175. skk.

1923-ban: „Ha eljön a nap, amikor az lesz a kérdés, hogy Németország vagy az alkotmány, akkor nem fogjuk engedni, hogy Németország az alkotmány miatt bukjon el."[15] Már korábban is eszerint cselekedett, amikor 1918 novemberében a régi birodalmi alkotmányt figyelmen kívül hagyva „szuverén diktatúra" ('a népmegbízottak tanácsa') útján gondoskodott a Német Birodalom fennmaradásáról és bevezetéséről a weimari alkotmány új rendjébe.

[15] Lásd Ebert szavaiként Otto Gesslernél: *Honvédelmi politika a weimari időkben* (Reichswehrpolitik in der Weimarer Zeit), Stuttgart, 1958, 324., forrásmegjelölés nélkül Adolf Arndtnál: *A jogállam és rendőri alkotmányvédelme* (Der Rechtsstaat und sein polizeilicher Verfassungsschutz), in: uő: Összegyűjtött jogi írások (Gesammelte juristische Schriften), München, 1976, 170., 5. megjegyzés.

A szövegek eredeti megjelenési helye

Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976.
- Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, 42–64.
- Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart, 185–220.
- Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, 253–317.

Staat, Nation, Europa: Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.
- Welchen Weg geht Europa? 68–102.
- Die Zukunft politischer Autonomie. Demokratie, Staatlichkeit im Zeichen von Globalisierung, Europäisierung und Individualisierung, 103–127.
- Begriff und Probleme des Verfassungsstaates, 127–140.
- Staatliches Recht und sittliche Ordnung, 203–232.
- Recht schafft Freiheit, indem es Grenzen setzt, 233–245.
- Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte? 246–255.
- Stellung und Bedeutung der Religion in einer civil society, 256–275.

L'Harmattan France
5-7 rue de École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020

Korrektúra: *Unger Zsolt*
Borítóterv: *Kára László*
Tördelés: *Kovácsné Daróczi Annamária*
Nyomdai kivitelezés: *Prime Rate Kft.*
Felelős vezető: *Tomcsányi Péter*

„A szabadelvű jogállam struktúrájának sajátja, hogy az állam létalapját olyan előfeltevések alkotják, amelyeket az állam maga nem tud anélkül garantálni, hogy ne tenné kérdésessé szabadelvű voltát." – állapította meg Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019), a jelen kötetbe foglalt tanulmányok szerzője. Az úgynevezett Böckenförde-paradoxonként híressé vált mondat ugyanakkor nem az egyetlen örökérvényű tézise a közelmúltban elhunyt német jogtudósnak. Neves professzorok tanítványaként Böckenförde korán kezdett valláselméleti, vallás- és jogfilozófiai kérdésekkel foglalkozni, és már az 1950-es években kitűnt tehetségével. Később alkotmányjogászként és jogfilozófusként, 1983 és 1996 között pedig a Német Szövetségi Alkotmánybíróság bírájaként alkotott maradandót. Nevéhez számos tanulmány, jogtudományi munka és államjogi elmélet fűződik, alkotmánybíróként pedig részt vett az Európai Unió és a tagállami alkotmányok viszonylatában mérföldkőnek számító Solange II ügy eldöntésében.

Jelen kötet Ernst-Wolfgang Böckeförde jog- és vallásfilozófiai, államelméleti munkásságából szemelget, főként olyan tanulmányokat állítva középpontba, amelyek jog és erkölcs, vallás és jog bonyolult viszonyrendszerét veszik górcső alá, és máig ható tanulsággal szolgálnak.

2990 Ft
ISBN 978-963-414-714-5
9 789634 147145
webshop.harmattan.hu
L'Harmattan